

DIE WELT VOLL TEUFEL

Martin Luther als Gegenstand psychohistorischer Betrachtung

INAUGURALDISSERTATION

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität
Marburg/Lahn

vorgelegt von

ULRICH BECKE

aus Marburg

1981

Druck: Görich & Weiershäuser, Marburg, Deutschhausstraße 42

DIE WELT VOLL TEUFEL

Martin Luther als Gegenstand psychohistorischer Betrachtung

INAUGURALDISSERTATION

zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie
der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität
Marburg/Lahn

vorgelegt von

ULRICH BECKE

aus Marburg

Druck: Görich & Weiershäuser, Marburg, Deutschhausstraße 42



Angenommen aufgrund des Gutachtens von
Prof. Dr. Stephan Pfürtner (Erstreferent)
Prof. Dr. Heinz Liebing (Korreferent)

Tag der mündlichen Prüfung: 5. 12. 81

Dekan: Prof. Dr. Wilfried Härle

Inhaltsverzeichnis	Seite
Einleitung	5
Essay: Geschichtswissenschaft und Psychologie	14
Essay: Was ist "verrückt"? Was ist "normal"?	28
1. <u>Luthers angebliche Besessenheit im Urteil der Zeitgenossen</u>	41
2. <u>Lutherpsychologie und Aufklärung</u>	50
2.1 Exkurs: Karl Philipp Moritz als Kritiker der Psychologie der Aufklärungszeit	52
2.2 Planck 1781	56
2.3 Arnold 1782	59
2.4 von Kerz 1810	60
2.5 Prechtel 1817/18	62
3. <u>Luther zwischen Genie und Wahnsinn</u>	67
3.1 Garmann/Alberti 1750	67
3.2 Sprißler 1837	69
3.3 Ireland 1875	70
3.4 Regnard 1898/99	71
3.5 Kawerau 1904	72
3.6 Markgraf 1929	74
3.7 Lange-Eichbaum 1928/1967	75
4. <u>'Medizinistische' Erklärungsansätze</u>	76
4.1 Küchenmeister 1881	76
4.2 Berkhan 1881	79
4.2.1 Exkurs: Luthers angebliche Gehörshalluzinationen bezüglich Hab 2, 4 nach den Quellen überprüft	80
4.3 Cabanès 1907	85
4.4 Ebstein 1908	85
4.5 Cornet 1909	88
5. <u>Lutherpsychologie im Konfessionsstreit</u>	89
5.1 Schön 1874	89
5.2 Hausrath 1896	93
5.3 Hausrath 1905	97
5.4 Denifle 1904	100
5.5 Weiß 1906/09	102

	Seite
5.6 Grisar 1905	105
5.7 Grisar 1911/12	109
5.8 Mangan 1927/Faulkner 1928	116
5.9 Weijenborg 1956/1958	117
6. <u>Luther in der Diagnose der Schulpsychiatrie</u>	132
6.1 Mönkemöller 1914	132
6.2 Rivari 1914	133
6.3 Kretschmer 1921/1929	134
6.4 Reiter 1937/41	136
6.5 Grossmann 1956	147
7. <u>Luther in tiefenpsychologischen Analysen</u>	149
7.1 Smith 1913	149
7.2 Fromm 1941	153
7.3 Pfister 1944	154
7.4 Werner 1948	155
7.5 Erikson 1958	159
7.5.1 Exkurs I: Die "cloaca" als allegorischer Topos?	180
7.5.2 Exkurs II: Ein Satori-Erlebnis auf der Kloster- kloake als mögliche religionspsychologische Parallele zu Luthers "cl-Erlebnis"?	183
7.6 Erikson in der Diskussion	188
7.7 Reiter 1973	206
7.8 Fischer 1974	216
8. <u>Curiosa</u>	222
8.1 Woltmann 1904/05	222
8.2 von Gerdtehl 1924	222
8.3 Oesterreich 1927	223
8.4 Eulenberg 1959	224
Nachwort	225
Anmerkungen	228
Bibliographie	238

Für Mursili mit der herzlichen Bitte um Entschuldigung
dafür, daß er während der letzten Wochen mit seinem
überaus empfindlichen Gehör wegen des Klapperns der Schreib-
maschine eine Menge zu jammern hatte

Wenn die seelenärztliche Forschung, die sich sonst mit schwächlichem Menschenmaterial begnügt, an einen der Großen des Menschengeschlechts herantritt, so folgt sie dabei nicht den Motiven, die ihr von den Laien so häufig zugeschoben werden. Sie strebt nicht danach, 'das Strahlende zu schwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehen'; es bereitet ihr keine Befriedigung, den Abstand zwischen jener Vollkommenheit und der Unzulänglichkeit ihrer gewöhnlichen Objekte zu verringern. Sondern sie kann nicht anders, als alles des Verständnisses wert finden, was sich an jenen Vorbildern erkennen läßt, und sie meint, es sei niemand so groß, daß es für ihn eine Schande wäre, den Gesetzen zu unterliegen, die normales und krankhaftes Tun mit gleicher Strenge beherrschen.

(Freud 1969, 128)

Der zu schnelle Ausruf, bei irgend einer sonderbaren psychologischen Erscheinung: das läßt sich ja ganz natürlich erklären! ist immer schon verdächtig, weil der Erklärer seiner Sache zu gewiß ist, und fest zu glauben scheint, daß seinem allesforschenden schnellen Blick kein wichtiger Umstand entgehen könne.

(Moritz 1783/93, VII, 3, 4)

Einleitung

"Und wenn die welt voll Teuffel wer
und wolt uns gar verschlingen,
So fürchten wir uns nicht so sehr,
Es sol uns doch gelingen.
Der Fürst dieser welt,
wie saur er sich stellt,
thut er uns doch nicht,
das macht er ist gericht,
Ein wörtlein kan jn fellen." (WA 35, 456f)

Martin Luther dichtet diese Zeilen wohl im Jahre 1527, einem Jahr, in dem ihn Krankheit und Depressionen niederdrücken. Sowohl hinter seiner Krankheit und Schwermut wie hinter politischen Schwierigkeiten sieht Luther den Teufel am Werk, zeitlebens und in wachsender, fast monomanischer Konzentration. Ist dies "nichts anderes als" eine Metapher, zeitgemäße Topik? Ist dies "nichts anderes als" eine Projektion bestimmter verdrängter Kindheitsängste? Ist dies "nichts anderes als" eine Satanologie, die wir mit dem Ausgang des finsternen Mittelalters eigentlich zu den Akten legen können?

Schon Luthers Zeitgenossen haben sich mit seinem Verhältnis zum Teufel beschäftigt. Die Legende erfindet die Anekdote mit dem Tintenfaß. In der protestantischen Volkstradition erscheint Luther fast wie ein Anti-Typus zum Doktor Faust: ein "guter" Gelehrter, der den Teufel überwunden hat, in katholischer Überlieferung jedoch teilt sein Bild bestimmte Züge mit Doktor Faust.

Luther selbst hat sein Leben und seine Theologie als beständigen Kampf gegen den Satan, den Widersacher der Sache Gottes, verstanden. Wir dürfen, ja, wir müssen ihn in diesem Punkte zunächst einmal ernst nehmen. Alle "nichts-anderes-als"-Auflösungen sind vorschnell, altklug

und vereinfachen eine schwierige und komplexe Sache in unerträglicher Weise, eine Sache, die fast zu schwierig ist, sie in Worten anzugehen.

Immer wieder ist der Versuch gemacht worden, diesen für viele Nachgeborene so rätselhaften (und für manche Leichtfertig-Vorschnellen doch so eindeutig interpretier- und auflös-, aufschließbaren) Zügen und Aspekten in der Lebensgeschichte Luthers nachzugehen. Gerade das Dunkel, die Schatten, die über Luthers Leben liegen, haben sich immer wieder für die Forschung als faszinierend erwiesen.

Vor fünf Jahren las ich Eriksons Buch "Der junge Mann Luther". Seither habe ich Quellen und Analysen aus 450 Jahren gesucht, zusammengetragen und gelesen, die versucht haben, sich mit Luthers Persönlichkeit, Psyche, Seele (wir spüren, wie schwierig hier die Begriffswahl wird) auseinanderzusetzen. Ich habe zu Beginn dieser Arbeit auch so etwas wie die Stimme des Teufels gehört. Nicht jenes bocksfüßig-blocksbergigen Grobians des Holzschnittes, sondern jenes so vernünftig argumentierenden Mannes, wie ihn Pasolini in seinem Film "Il vangelo secondo Matteo" auftreten läßt. Ich habe wie viele andere vor mir die Versuchung gespürt, den Schlüssel in die Hand zu bekommen, der alle Erkenntnisse über Luther aufschließt, der einen völligen Überblick über sein Leben, seine Handlungen und seine Beweggründe verleiht. Ich war und ich habe versucht, einen Stein der Weisen zu finden. Der Entwicklungsgang der hier vorgelegten Arbeit ist in kurzen Zügen der folgende: Ausgehend von der Beschäftigung mit der Bekehrung des Paulus vor Damaskus und dem Versuch zu erkennen, was dahintersteht, hatte ich nach der erwähnten Lektüre von Eriksons Lutherstudie zunächst die Absicht, die Szene vor Damaskus und das "Turmerlebnis" Luthers miteinander zu vergleichen. Bei der Arbeit an Luther blieb ich jedoch stecken und gefangen. Ich habe erfahren, wie unterschiedlich die Motive für eine im

weiteren Sinne psychohistorische Beschäftigung mit Luther sein können, und wie unterschiedlich das jeweils dahinter gelagerte Erkenntnisinteresse sein kann. Erikson hat das großartige Bild geprägt, er habe beim Studium von Luthermonographien immer wieder Luther brüllen hören: "Ich bin's nit", Luther, der sich in keiner Darstellung wiedererkennen könne. Auch wir (und auch Erikson) können hier nur von ferne stehen und etwas Vages sehen. Jeder, der uns mit seinem psychohistorischen Schlüssel einen Dietrich zur Weltgeschichte anbieten will oder zumindest zur Lutherinterpretation, täuscht sich und uns. Die größte Gefahr besteht nach meiner Meinung darin, in unserem Fall zum Beispiel Luthers Theologie allein und monokausalistisch etwa aus seiner Vaterbeziehung herzuleiten. Nicht nur, daß wir hier einfach zu wenig an Fakten wissen und die spärlichen bekannten Tatsachen dazu noch nicht im damaligen Erfahrungs- und Verstehenskontext, sondern in dem unserer Zeit anschauen, es ist ganz einfach unmöglich, über den Inhalt, über die Richtigkeit einer Ideologie Urteile zu fällen von einem Studium der Psyche ihres Urhebers her. Was die psychohistorische Arbeit leisten kann, ist möglicherweise (!), Handlungen und Einstellungen besser und klarer zu verstehen, schlüssigere Beschreibungen zu liefern.

Im Verlauf dieser Arbeit sehen zu müssen, daß es keinen Stein der Weisen gibt, ja geben kann, mit dem wir die Rätsel der Geschichte lösen können, indem wir ihn wie einen Beryll vors Auge halten, stellte mich vor die Versuchung, des heuristischen Agnostizismus. Das heißt: eine Arbeit wie diese hier abzubrechen und zu verstummen. Eine andere Versuchung stellt sich ein: aus einer solchen Arbeit eine (die) Methodik dessen zu machen, was psychohistorische Forschung erbringen kann und wie sie vorgehen sollte oder kann. Es ist schwer, nicht entweder der einen oder der anderen dieser beiden Versuchungen zu erliegen. Ich glaube, daß das, was Luther "Teufel" genannt hat,

für ihn phasenweise (nun nicht etwa: "nichts anderes als"!)

auch die Versuchung war zu verstummen, aufzuhören. Zu anderen Zeiten kann es an anderem Ort die Versuchung sein, mit einer einzigen Universalantwort alle Rätsel lösen zu können. Im einen Fall ist es also die Frucht vom Baum der Erkenntnis, für die wir eine Hypothese halten, im anderen Fall die Resignation menschlicher Begrenztheit. Luther ist als Theologe nicht verstummt: Das Wörtlein, das nach seinem Glauben alle Teufel dieser Welt fällen kann, ist schließlich das Evangelium selbst, kein geringes Wort, sondern das Wort Gottes, das allein durch Gnade an uns ergeht, die wir Sünder sind, gleichwohl gerechtfertigte. Theologische Rede, die Luther durchgängig als Kampf gegen den Teufel empfunden hat, ist so allseits von Versuchungen bedroht. Erst wenn wir diese aussprechen, werden sie greifbar, lassen sich angehen.

Auch am Rande des psychohistorischen Forschungsweges lauern Gefahren: er geht nur zwischen der Skylla eines ahistorischen und blindlings von Normen und Standards der jeweiligen Epoche geprägten Bewußtseins und der Charybdis des erkenntnistheoretischen Positivismus hindurch, der den "garstigen Graben" völlig außer Acht lassen zu können glaubt.

Dennoch: die psychohistorische Arbeit hat ihr Recht auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichte. Wenn die Kompatibilität vom Proprium der Theologie und dem der Psychologie in Zweifel gezogen wird, so läßt sich mit Bultmann nur sagen: "wenn gefragt wird, wie ein Reden von Gott möglich sein kann, so muß geantwortet werden: nur als ein Reden von uns." (Bultmann 1933, 33) Sollte dieses Reden von uns, das wie die Offenbarung einen elliptischen Brennpunkt aller theologischen Rede ausmacht, nun aber in der Tat nicht alle Möglichkeiten und Wege menschlicher Selbstfindung und Selbstinterpretation nutzen, die sich ihm jeweils bieten? Im kritischen Bewußtsein bestimmter Grundkoordinaten menschlicher Kontinuität auch durch ökonomische und historische Umwälzungen hindurch, ohne welches die Theologie

ihr Kerygma aufzugeben hätte (das ja immer wieder neu als das gleiche an den Menschen ergeht), erscheint es mir nur allzu legitim, unsere heutigen Möglichkeiten der Suche nach dem Menschen auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichte einzusetzen.

Diese Rede de homine geschieht nun aber auch über Gottes Ebenbild. Indem wir aus Gnade Hörer der Offenbarung werden dürfen, indem uns aus Gnade Erlösung zuteil wird, werden wir gleichsam in eine Ebene mit Gott gehoben, seiner Partnerschaft für würdig erachtet, in einem Wort: ihm ebenbildlich. Die Frage stellt sich: Steht so nicht auch der Mensch unter dem Schutze eines übertragenen Bilderverbotes? Ist es nicht sündhafte Hybris, von einem Menschen ein Klischee, ein Schema herzustellen, um ihn - vermeintlich - in den Griff zu bekommen, Antworten auf alle Fragen zu erhalten, die sein Dasein aufgibt? Auch hier sei wiederum an Eriksons Bild erinnert von Luther, der sich in keiner Darstellung und Interpretation wiederfindet.

Psychohistorische Forschung geschieht in einem Spannungsfeld zwischen verschiedenen Disziplinen. Diese Spannungen kulminieren in Zentralfragen. Ich habe es für nötig gehalten, bevor ich mit der Vorstellung der verschiedenen Lutherinterpretationen auf diesem Felde beginne, zwei - meiner Ansicht nach die wichtigsten - dieser Zentralfragen in einleitenden Kurzeassays zu behandeln. Der erste untersucht die grundsätzliche Legitimation psychohistorischer Forschung überhaupt, die Frage, welchen Beitrag psychologische Fragestellungen auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft einbringen können.

Der zweite Essay behandelt das Problem psychologischer (und auch psychohistorischer) Kategorisierung oder Nomenklatur (nicht nur im Falle Luthers). Bei der angesprochenen Frage: was ist "verrückt"? was ist "normal"? geht es natürlich ebenso um soziologische Fragestellungen, weil - folgt man der dort dargestellten Position Foucaults - unser Verhältnis zu psychischer Abweichung im Verhalten gegenüber dem Aussatz

(einer Krankheit, deren Name ja eben vom gesellschaftlichen Verhalten ihr gegenüber kommt) eine seiner entscheidenden Wurzeln hat. Der erbitterte Streit darum, ob die psychohistorische Lutherinterpretation ihn ja nur als Kranken schildern wolle, der nicht mehr normal sei (dies wird im hier vorgelegten Material immer wieder auftauchen), soll hier von einer normenkritischen Ebene her neu problematisiert werden.

Es schließen sich acht Kapitel an, die jeweils einem bestimmten Typus der psychohistorischen Lutherinterpretation gewidmet sind.

Im ersten Kapitel geht es um zeitgenössische Polemiken, nach denen Luther von den Mächten des Bösen besessen gewesen sein soll, eine Kategorie, die in dieser Epoche auch Zustände abdeckt, die später nach psychiatrischen bzw. psychologischen Maßstäben gemessen werden. Inhaltlich spielt der "Anfall im Chor" eine große Rolle, für den das bisher in dieser Form nicht beachtete älteste Zeugnis vorgelegt und interpretiert wird.

Das zweite Kapitel ist dem Verhältnis von psychologischer Lutherforschung und der Epoche der Aufklärung gewidmet. Da die vorliegende Arbeit davon ausgeht, daß die Wurzeln einer ernsthaft wissenschaftlichen "Psychohistorie" im wesentlichen in der Aufklärung liegen, unterscheidet sich dieser Abschnitt von den anderen durch eine kurze wissenschaftsgeschichtliche Einordnung der zu Luther vorgetragenen Positionen. Hervorhebenswert erscheint mir hier noch, daß Karl Philipp Moritz in dieser Diskussion Stellung bezieht in einer Form, die als Positivismuskritik von aktueller Gültigkeit ist.

Das dritte Kapitel dieser Arbeit behandelt Arbeiten, in denen Luther im Spannungsfeld zwischen den Polen Genie und Wahnsinn (die doch nach einer bestimmten Auffassung allzu nahe benachbart liegen) dargestellt wird.

Im folgenden Kapitel habe ich einige Veröffentlichungen zusammengestellt, die, wie ich es genannt habe, "medizinis-

tische" Erklärungsansätze vertreten. Gemeint ist eine Form psychologischer oder eher pseudo-psychologischer Deutung, nach der bestimmte bei Luther hervortretende Charakteristika oder Verhaltenseigentümlichkeiten jeweils von bestimmten körperlichen Krankheitssymptomen (und nichts anderem) abgeleitet werden.

Es schließt sich ein Kapitel an, in dem ich die psychologische Lutherdarstellung im Streit der Konfessionen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert (und bis in die Gegenwart) untersuche.

Um die Lutherinterpretation der Schulpsychiatrie geht es im sechsten Kapitel, jene Versuche also, Luther in ein klassisches Diagnosemodell einzufügen unter kritischer Abgrenzung gegen die Psychoanalyse.

Das siebte Kapitel befaßt sich dann mit tiefenpsychologischen Ansätzen des Lutherverständnisses. Im Rahmen dieses Kapitels, des umfangreichsten dieser Arbeit, gehe ich unter anderem auf eine interessante bisher unveröffentlichte Arbeit ein, deren Manuskript Paul Johann Reiter bei seinem Tode 1973 hinterließ.

Eine kleine Auswahl von Arbeiten, die sich wegen ihres besonderen Charakters nirgendwo anders einordnen ließen als unter der Überschrift "Curiosa", stellt den Abschluß der acht typologisch geordneten Kapitel dar.

Es schließt sich ein kurzes Resümee an.

Nicht nur schreibt es die Form vor, nach vier Jahren Beschäftigung mit ein und derselben Sache gilt es all denen vielen Dank zu sagen, die echtes Interesse gezeigt, Hinweise gegeben, freundlich zugehört, kritisch mit dem Kopf geschüttelt haben oder ganz einfach da waren, wenn ich sie brauchte. So vielen bin ich zu herzlichem Dank verpflichtet, daß ich nicht alle hier aufführen kann.

Ich danke meinen Marburger theologischen Lehrern, die den oft schwierigen Prozeß des Heimischwerdens im Gebäude der Theologie begleiteten, allen voran Prof.D.Dr. Ernst Würthwein, einem wahren Lehrer.

Herrn Prof.Dr.Stephan H. Pfürtner, der diese Arbeit anregte, danke ich für den großzügig gewährten Freiraum der Eigeninitiative und des Experimentierens.

Herrn Prof.Dr.Heinz Liebing und Herrn Prof.Dr.Christian Gremmels danke ich für manche Hilfestellung in Sackgassen und in schwierigem Gelände. Dieser Dank gilt auch Pater Reinhold Weijenborg OFM (Rom).

Dr.Fidelis Rädle danke ich für das freundlich gewährte Gastrecht in den Arbeitsräumen der mittellateinischen Philologie, das ich durch mehrere zerplatzte Glühbirnen im Mikrofilmlesegerät reichlich überstrapaziert habe. Ich möchte allen Helfern des UB-Personals herzlich danken, indem ich hier namentlich Herrn Arnhold im Lesesaal meinen Dank abstatte.

Last not least danke ich meiner Frau Silvia Agde-Becke, die selber am besten weiß, welche Gedanken ich ihrer Anregung und Kritik verdanke.

Es schließen sich einige technische Erläuterungen an. Zitate wurden, wenn aus dem Kontext der Ursprungsort nicht klar zu erkennen ist, in Klammern mit Verfassernamen und Erscheinungsjahr der Publikation, nach der zitiert wurde, sowie Seitenzahl angegeben. Im Unterschied zum Text ist in den Überschriften die Jahreszahl des Erscheinens der jeweiligen Publikation genannt. Ein Beispiel: Nach Zitaten steht:(Erikson 1975, 20), das heißt Seite 20 der deutschen Übersetzung in der Taschenbuchausgabe. In der Überschrift steht: Erikson 1958. Die Publikationen, die zitiert wurden, sind im Literaturverzeichnis vollständig mit den verwendeten Kurzinformationen aufgelistet, z.B.:

Erikson 1975: Erikson, Erik H.: Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, übersetzt von Johanna Schiche, Frankfurt am Main 1975

Bei den Belegen wurde die Bandzahl in römischen Ziffern und die Seitenzahl in arabischen Ziffern angegeben.

Hervorhebungen wurden jeweils durch Unterstreichung kenntlich

gemacht. Eine Ausnahme stellt die Dissertation von Garmann/Alberti von 1750 dar, bei der ich versucht habe, das Druckbild in der Wiedergabe nachzuahmen.

Zitate sind in den meisten Fällen originalsprachlich wiedergegeben, in bestimmten und gesondert begründeten Fällen habe ich sie übersetzt. Falls die Publikation in deutscher Übersetzung erschienen ist, wurde diese jeweils zitiert. Orthographische Fehler und Eigentümlichkeiten wurden in bestimmten Fällen durch ein eingeklammertes Ausrufezeichen kenntlich gemacht.

Die chronologisch strukturierte Ordnung der einzelnen Kapitel wurde in Einzelfällen nicht durchgehalten, wenn sachliche Gründe dagegensprachen, so werden etwa zwei Werke eines Verfassers nach Möglichkeit nacheinander vorgestellt.

Abkürzungen wurden, wenn nicht anders vermerkt, nach der RGG gewählt.

Ohne ein zweijähriges Repetentenstipendium der Hessischen Luther-Stiftung wäre diese Arbeit vielleicht nicht entstanden, mein Dank gilt hier besonders Herrn Oberkirchenrat Dr. Wolfgang Kratz.

Marburg, 30. September 1980

Ulrich Becke

Geschichtswissenschaft und Psychologie

1894 - also ein Jahr vor dem Erscheinen von Sigmund Freuds "Studien über Hysterie", mit denen dieser das Zeitalter der Psychoanalyse begründet - stellt Wilhelm Dilthey fest: "Wie die Systeme der Kultur: Wirtschaft, Recht, Religion, Kunst und Wissenschaft, wie die äußere Organisation der Gesellschaft in den Verbänden der Familie, der Gemeinden, der Kirche, des Staates aus dem lebendigen Zusammenhang der Menschenseele hervorgegangen sind, so können sie schließlich auch nur aus diesem verstanden werden. Psychische Tatsachen bilden ihren wichtigsten Bestandteil, ohne psychische Analyse können sie also nicht eingesehen werden." (Dilthey 1957, 147f. Hervorhebung von mir) Wenig später schreibt er: "man ziehe überall vergleichende Psychologie, Entwicklungsgeschichte, Experiment, Analysis der geschichtlichen Produkte hinzu: dann wird die Psychologie das Werkzeug des Historikers, des Nationalökonomen, des Politikers und Theologen werden" (Dilthey 1957, 157). Noch ein weiteres Zitat von Dilthey: "Gelänge es, eine objektive, das ganze Seelenleben umfassende zuverlässige Psychologie herbeizuführen, so würde eine solche, zusammen mit den Erfahrungswissenschaften von den Systemen der Kultur und von der Organisation der Gesellschaft, dem Streben des philosophischen Geschichtsschreibers nach tieferem Kausalzusammenhang der Historie die Grundlage geben." (Dilthey 1957, 191f)

Dilthey als Vorläufer der Psychoanalyse oder der Psychohistorie? Nein. Hier ist es nötig, etwas weiter auszuholen. Nach Dilthey sieht "das Verhältnis der Psychologie zur Erkenntnistheorie" so aus, daß "der seelische Zusammenhang (...) den Untergrund des Erkenntnisprozesses" bildet (Dilthey 1957, 151; Hervorhebung von W.D.). Verstehen setzt immer beim Erleben an, so auch in der Geschichtswissenschaft: "Die Prinzipien der Geschichtswissenschaft (...)

müssen der Natur ihres Gegenstandes entsprechend auf Verhältnissen beruhen, die im Erleben gegründet sind. Im Erleben ist die Totalität unseres Wesens." (Dilthey 1927, 278) Das Verstehen betrifft immer den "Ausdruck eines Geistigen" (Dilthey 1927, 205) und kann über die Gegenwart hinausreichen: "Wie Geschichte weiterschreitet, erweitert sich der Blick über den eigenen Staat hinaus, und immer mehr von der Vergangenheit tritt in dies Totenreich des Gedächtnisses ein. Ausdruck ist von dem allen zurückgeblieben, nachdem das Leben selbst vergangen ist. Direkter Ausdruck, in dem Seelen ausgesprochen haben, was sie waren, und dann Erzählungen von Handlungen und Zuständen der Individuen, der Gemeinschaften, der Staaten." (Dilthey 1927, 279) Wirkliches Verständnis "ist von dem Maß der Sympathie abhängig" (Dilthey 1957, 277). Geschichtsverständnis als "Sichhineinversetzen, sei es in einen Menschen oder in ein Werk" (Dilthey 1927, 214), diese Interpretation steht dahinter, wenn Dilthey sagt, "der kühne Satz Schleiermachers, es gelte, einen Autor besser zu verstehen als er sich selbst verstand", enthalte "eine Wahrheit, die einer psychologischen Begründung fähig ist" (Dilthey 1927, 217). Zum psychohistorisch so wichtigen Zusammenhang Autor/Werk schreibt Dilthey nun allerdings: "Indem (...) in großen Werken ein Geistiges sich loslöst von seinem Schöpfer, dem Dichter, Künstler, Schriftsteller, treten wir in ein Gebiet, in dem die Täuschung endigt. Kein wahrhaft großes Kunstwerk kann (...) einen seinem Autor fremden geistigen Gehalt vor-spiegeln wollen, ja es will vom Autor überhaupt nichts sagen." (Dilthey 1927, 207) Denn "in den Werken genialer Menschen können wir das energische Wirken bestimmter Formen von geistiger Tätigkeit studieren. In Sprache, Mythos und religiösem Brauch, Sitte, Recht und äußerer Organisation sind Erzeugnisse des Gesamtgeistes vorliegend, in denen das menschliche Bewußtsein, mit Hegel zu reden, objektiv geworden ist und so der Zergliederung standhält." (Dilthey 1957, 180)

Was kann das Studium der Biographien historischer Persönlichkeiten erbringen? In diesem Zusammenhang kommt Dilthey auf Luther (!) zu sprechen: "in Lebensnachrichten, Tagebüchern, Briefen erhält man von inneren Vorgängen Kunde, welche die Genesis bestimmter Formen des geistigen Lebens erleuchten. (...) Welche reiche Quelle für das Verständnis der so rätselhaften Vorgänge, in denen ein religiöser Zusammenhang entsteht, fließt in dem, was wir von Franziskus von Assisi, dem heiligen Bernhard und besonders von Luther wissen!" (Dilthey 1957, 181) Oder noch deutlicher: "Die Möglichkeit, in meiner eigenen Existenz religiöse Zustände zu erleben, ist für mich wie für die meisten heutigen Menschen eng begrenzt. Aber indem ich die Briefe und Schriften Luthers, die Berichte seiner Zeitgenossen, die Akten der Religionsgespräche und Konzilien wie seines amtlichen Verkehrs durchlaufe, erlebe ich einen religiösen Vorgang von einer solchen eruptiven Gewalt, von einer solchen Energie, in der es um Leben und Tod geht, daß er jenseits jeder Erlebnismöglichkeit für einen Menschen unserer Tage liegt. Aber nacherleben kann ich ihn." (Dilthey 1927, 215f) Das heißt mithin: das Studium etwa von Luthers Biographie trägt für die Interpretation seiner Werke, seiner Theologie nichts Entscheidendes aus. Es ermöglicht aber - gleichsam als Fallbeispiel - das sowohl exemplarische wie existenzielle (weil im Nacherleben betroffen machende) Verständnis religiöser Vorgänge.

Bevor ich auf einige Aspekte von Bollnows Dilthey-Interpretation eingehe, möchte ich hier noch eine Passage bei Dilthey zitieren, die für die Sprachwissenschaft wie für die Geschichtsinterpretation gleichermaßen fruchtbar gemacht werden kann: "Die Sprache, in der ich denke, ist in der Zeit entstanden, meine Begriffe sind in ihr herangewachsen. Ich bin so bis in nicht mehr erforschbare Tiefen meines Selbst ein historisches Wesen. So tritt nun das erste bedeutsame Moment für die Lösung des Erkenntnis-

problems der Geschichte auf: die erste Bedingung für die Möglichkeit der Geschichtswissenschaft liegt darin, daß ich selbst ein geschichtliches Wesen bin, daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht." (Dilthey 1927, 278) Wobei im letzten Satz mutatis mutandis für 'Geschichte' auch 'Sprache' eingesetzt werden könnte. Und als kleines metapsychologisches Vademecum noch ein Satz Diltheys: Das Seelenleben "steht (...) mit dem Erleben selbst in Zusammenhang, das eben nur ein Innwerden der ganzen seelischen Wirklichkeit in einer gegebenen Lage ist. So ist in allem Verstehen ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden." (Dilthey 1927, 218)

Otto Friedrich Bollnow weist in seiner Einführung in Diltheys Philosophie auf einen Unterschied zwischen dem 'früheren' und dem 'späteren' Dilthey hin: Während Dilthey ursprünglich eine psychologische Grundlegung der Geisteswissenschaften anstrebte, ersetze er diesen Ansatz später durch einen hermeneutischen. Dieser sei "so eindeutig in der ganzen Entwicklung Diltheys angelegt, daß man einzig diesen hermeneutischen Weg als das eigentliche Verfahren Diltheys ansehen" müsse (Bollnow 1936, 188). Damit in engem Zusammenhang stehe Diltheys Unterscheidung zwischen 'Seele' und 'Geist': "Während es sich im Seelenleben jeweils um den einzelnen besonderen Menschen handelt, ist diese Welt des Geistes eine gemeinsame, die Menschen verbindende Welt. Und deren Gebilde haben in sich eine eigene Gesetzmäßigkeit und einen eigenen Zusammenhang, der von der Seele dessen, der sie geschaffen hat, unabhängig ist." (189). Dilthey lehne also "den psychologischen Weg zum Verständnis (...) aller geistigen Gebilde" ab (190).

Gadamer sieht in der "Gleichartigkeit von Subjekt und Objekt" keinesfalls wie Dilthey schon einen Ansatz zur Lösung des erkenntnistheoretischen Problems der Geschichtswissenschaft: "Vielmehr bleibt in dieser Bedingung der

Gleichartigkeit das eigentliche erkenntnistheoretische Problem der Geschichte noch verhüllt. Die Frage ist nämlich, wie sich die Erfahrung des einzelnen und ihre Erkenntnis zur geschichtlichen Erfahrung erhebt."

(Gadamer 1975, 209) Die "Identität von Bewußtsein und Gegenstand, dieses spekulative Postulat des Idealismus", sei für Dilthey im Erlebnis begründet, in welchem Akt und Inhalt ununterscheidbar seien (ebd.).

Skeptischer als Bollnow beurteilt Gadamer Diltheys Ansätze zur Grundlegung der Geisteswissenschaften: Im Übergang vom psychologischen zum hermeneutischen Ansatz sei Dilthey "nie über Entwürfe hinausgekommen" (211). In diesem erkenntnistheoretischen Problemfeld stellt Gadamer die Frage: "Aber wenn das Leben die unerschöpflich-schöpferische Realität ist, als die es Dilthey denkt, muß dann nicht die beständige Wandlung des Bedeutungszusammenhangs der Geschichte ein Wissen, das Objektivität erreicht, ausschließen? Ist also das geschichtliche Bewußtsein am Ende ein utopisches Ideal und enthält einen Widerspruch in sich?" (217) Er muß Dilthey bescheinigen, "über dieses Problem unermüdlich reflektiert" zu haben (218). Bezüglich der "entscheidende(n) Frage, wie der endlichen Menschennatur solches unendliche Verstehen möglich sein soll" (ebd.), stellt Gadamer fest, daß "für Dilthey (...) das Bewußtsein der Endlichkeit keine Verendlichkeit des Bewußtseins und keine Beschränkung" bedeute, sondern "die Fähigkeit des Lebens, sich in Energie und Tätigkeit über alle Schranken zu erheben", bezeuge: "Insofern stellt sich in ihm gerade die potentielle Unendlichkeit des Geistes dar." (219) Historisches Bewußtsein, so interpretiert Gadamer Dilthey im folgenden, kann sich über seine eigene Verknüpfung mit dem jeweiligen geschichtlichen Zusammenhang, über seine eigene Relativität erheben und zu objektiver Erkenntnis gelangen, denn: "Historisches Bewußtsein ist eine Weise der Selbsterkenntnis." (221; Hervorhebung von H.-G. G.)

In einer abschließenden Passage konstatiert Gadamer, Dilthey

habe eine erkenntnistheoretische Rechtfertigung der Geisteswissenschaften zu unternehmen versucht, "indem er die geschichtliche Welt wie einen zu entziffernden Text dachte" (227), was die Reduktion der Geschichte auf Geistesgeschichte zur Folge gehabt habe.

Die Zahl der Autoren, die im 20. Jahrhundert das Verhältnis von Geschichtsbetrachtung und Psychologie zum Gegenstand von Untersuchungen gemacht haben, ist Legion. Anstelle der Fleißarbeit einer Auflistung möglichst vieler Titel sei auf einschlägige Aufzählungen verwiesen (etwa bei Wehler 1974, dort eine Bibliographie und weitere Querverweise). Ich möchte mich hier auf einige wenige Arbeiten beschränken. 1910 erscheint Freuds Studie "Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci", eine der frühesten und relevantesten psychohistorischen Arbeiten auf der Grundlage psychoanalytischer Erkenntnisse.

Der erste Satz von Freuds Studie ist dieser Arbeit vorangestellt, wonach "niemand so groß (ist), daß es für ihn eine Schande wäre, den Gesetzen zu unterliegen, die normales und krankhaftes Tun mit gleicher Strenge beherrschen" (Freud 1969, 128). In seiner Studie weist Freud bereits auf Aporien wie Grenzen der psychohistorischen Biographie hin. So unterstreicht er bei Leonardo, daß "die Nachrichten über sein Leben so spärlich sind"; bei dem für eine weitergehende Analyse der Sublimierungstechniken Leonardos notwendigen und nicht vorhandenen Material handle es sich "überdies um Auskünfte über Verhältnisse (...), die sich noch bei Personen unserer eigenen Generation der Aufmerksamkeit der Beobachter entziehen" (148). An anderer Stelle schreibt Freud über "die Grenzen (...), welche der Leistungsfähigkeit der Psychoanalyse in der Biographik gesetzt sind": "Wenn ein solches Unternehmen, wie vielleicht im Falle Leonardos, keine gesicherten Resultate ergibt, so liegt die Schuld nicht an der fehlerhaften oder unzulänglichen Methodik der Psychoanalyse, sondern an der Unsicherheit und Lückenhaftigkeit des

Materials, welches die Überlieferung für diese Person beistellt." (207f) Freud verweist auf eine weitere Grenze dieser Arbeitsweise: "Die Triebe und ihre Umwandlungen sind das letzte, das die Psychoanalyse erkennen kann. (...)" Da die künstlerische Begabung und Leistungsfähigkeit mit der Sublimierung innig zusammenhängt, müssen wir zugestehen, daß auch das Wesen der künstlerischen Leistung uns psychoanalytisch unzugänglich ist." (209) An anderer Stelle heißt es: "Die Pathographie setzt sich überhaupt nicht das Ziel, die Leistung des großen Mannes verständlich zu machen" (202). Ähnlich äußert sich Freud 1928 in seiner Studie über "Dostojewski und die Vaternötung": "Leider muß die Analyse vor dem Problem des Dichters die Waffen strecken." (Freud 1968, 399) Zu vergleichen ist hier allerdings auch die von Freud verfaßte und von Anna Freud verlesene Rede anläßlich der Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Frankfurt am 28. August 1930: "Die Psychoanalyse kann manche Aufschlüsse bringen, die auf anderen Wegen nicht zu erhalten sind, und so neue Zusammenhänge aufzeigen in dem Webermeisterstück, das sich zwischen den Triebanlagen, den Erlebnissen und den Werken eines Künstlers ausbreitet. Da es eine der hauptsächlichsten Funktionen unseres Denkens ist, den Stoff der Außenwelt psychisch zu bewältigen, meine ich, man müßte der Psychoanalyse danken, wenn sie auf den großen Mann angewendet zum Verständnis seiner Leistung beiträgt." (Freud 1968, 550) Sie könne dazu dienen, ein vollständigeres biographisches Bild zu schaffen. Freud macht den Biographen, die Kritiker der psychohistorischen Arbeitsweise sind, den Vorwurf, "in ganz eigentümlicher Weise an ihren Helden fixiert" zu sein: "Sie haben ihn häufig zum Objekt ihrer Studien gewählt, weil sie ihm aus Gründen ihres persönlichen Gefühlslebens von vornherein eine besondere Affektion entgegenbrachten. Sie geben sich dann einer Idealisierungsarbeit hin, die bestrebt ist, den großen Mann in die Reihe ihrer infantilen Vorbilder einzutragen, etwa die kindliche Vorstellung des

Vaters in ihm neu zu beleben. Sie löschen diesem Wunsche zuliebe die individuellen Züge in seiner Physiognomie aus, glätten die Spuren seines Lebenskampfes mit inneren und äußeren Widerständen, dulden an ihm keinen Rest von menschlicher Schwäche oder Unvollkommenheit und geben uns dann wirklich eine kalte, fremde Idealgestalt anstatt des Menschen, dem wir uns entfernt verwandt fühlen könnten." (Freud 1969, 202f).¹

Ich bin persönlich davon überzeugt, daß es so etwas wie "Sternstunden" der Wissenschaft gibt, sei es auch, daß keiner der Augen- und Ohrenzeugen das sogleich erahnt und erst eigentlich die Rezeption eine solche Stunde zur "Stern-Stunde" macht. So hielt William L. Langer am 29. Dezember 1957 im Statler Hotel in New York City anläßlich des jährlichen Dinners der American Historical Association eine Rede, der er die Überschrift gab: "The Next Assignment".

Langer empfindet bei seiner Rede "a certain uneasiness in my audience" (Langer 1958, 284). Frank Manuel, Augenzeuge der Rede, spricht gar von "visible stirrings among members of the audience that a behavioral scientist of any school would have identified as consternation" (Manuel 1971, 205). Dieses Unbehagen löst Langer aus, als er davon spricht, er wolle die Richtungen und Ziele der Geschichtswissenschaft in der Zukunft behandeln: "what might be the historian's 'next assignment'" (Langer 1958, 205). Was er darunter versteht, führt Langer sogleich aus: "the urgently needed deepening of our historical understanding through exploitation of the concepts and findings of modern psychology", im engeren Sinn "psychoanalysis and its later developments and variations as included in the terms 'dynamic' or 'depth psychology'" (284f). Nachdem er auf die kulturgeschichtlichen Einflüsse der Psychoanalyse in verschiedenen Disziplinen eingegangen ist, kommt Langer auf die Abneigung der Historiker gegen die Tiefenpsychologie Freuds zu sprechen, die er damit begründet, daß sich

Historiker nach Thukydides gewissermaßen selbst als Psychologen verstanden haben. Als weiteren Grund für die Aversion der meisten Historiker gegen die Psychoanalyse nennt Langer die Flut pseudo-psychoanalytischer Werke in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts. Dem schon von Freud erwähnten Einwand, wonach bei der psychohistorischen Arbeit der Rekurs auf die ersten Jahre der Kindheit und die Knappheit des Materials besondere Schwierigkeiten darstellen, begegnet Langer damit, daß er einerseits feststellt, "that the historian (...) is always suffering from lack of data" (288), und andererseits darauf hinweist, daß (mit dem Fortschreiten der Entwicklungspsychologie) nicht mehr absolutes Schwergewicht auf die allerersten Lebensjahre gelegt werde. Langer postuliert eine Überbrückung der Lücke zwischen Individual- und Kollektivpsychologie. Um seine These, wonach "any great crisis, such as famine, pestilence, natural disaster, or war, should leave its mark on the group, the intensity and duration of the impact depending, of course, on the nature and magnitude of the crisis" (ebd.), exemplarisch zu belegen, kommt Langer auf die Pestepidemien des europäischen Mittelalters zu sprechen. Diese haben seiner Auffassung nach dazu geführt, daß Europa in jener Zeit "marked (...) by a mood of misery, depression, and anxiety, and by a general sense of impending doom" gewesen sei (297): "But the most striking feature of the age was an exceptionally strong sense of guilt and a truly dreadful fear of retribution, seeking expression in a passionate longing for effective intercession and in a craving for direct, personal experience of the Deity, as well as in a corresponding dissatisfaction with the Church and with the mechanization of the means of salvation as reflected, for example, in the traffic in indulgences" (298). Und, wie man schon ahnen kann, erwähnt Langer sodann - Martin Luther, "who seems to me to reflect clearly the reaction of the individual to the situation I have been sketching" (301).

Langer schließt diese Passage seiner Rede mit dem Satz:
"In any event, it is inconceivable that he (d.h. Luther, U.B.) should have evoked so great a popular response unless he had succeeded in expressing the underlying, unconscious sentiments of large numbers of people and in providing them with an acceptable solution to their religious problems." (302)²

Ich habe nach all diesen Zitaten noch einmal die ganze Passage, die von Dilthey bis Langer handelt, überlesen, und einen auf den ersten Blick frappanten Mangel bemerkt: den einer eigenen Durchdringung und Kommentierung der angeführten Voten und Stellungnahmen, oder kurzum: den Versuch, sich um eine eigene Position "herumzudrücken". Es scheint mir sehr notwendig, auf diesen Punkt grundsätzlich einzugehen, bevor ich einen letzten Autor zum Themenkreis "Geschichtswissenschaft und Psychologie" heranziehen möchte.

Wer sich thematisch ins Spannungsfeld zwischen verschiedenen Disziplinen (hier: Kirchengeschichte, Biographie, Pathographie, Psychologie, Ideengeschichte u.a.) begibt, steigt nicht nur in einen Fluß, in den er zum zweiten Mal so nicht mehr steigen kann, sondern kann auch mitunter in reißendes Wasser und Strudel geraten, da er mit Strömung und Gegenströmung zu rechnen hat. Wer also im Wasser ist, muß sich entscheiden, ob er mit der oder gegen die Strömung schwimmen will, will er sich nicht gar - im Strudel - im Kreise drehen.

Ich habe das Gefühl, von Dilthey bis Langer eigentlich nur unschlüssig von Trittstein (Zitat) zu Trittstein (Zitat) gesprungen zu sein in Beobachtung der Strömungsverhältnisse - ohne jedoch Position zu beziehen. Ich halte die Psychologie, die meiner Meinung nach nicht mehr hinter das großartige Werk Sigmund Freuds zurückfallen kann und darf, für eine Methode geschichtswissenschaftlicher Analyse. Die Gefahr liegt auch hier darin, sie für den Schlüssel zu halten, der alle Türen des Verständnisses öffnet. Nicht umsonst

steht am Anfang biblischer Menschheitsgeschichte die Versuchung totaler Erkenntnis, die – welch ironische Wendung des Jahwisten! – dann lediglich im Erkennen der eigenen Blöße besteht. Mir ist in vielen Veröffentlichungen über Luther immer wieder die Metapher vom "Schlüssel" begegnet, dem Schlüssel etwa zur Persönlichkeit und zum Werk Luthers, ein Bild, das einen naiven und gefährlichen Optimismus verrät. Die ebenso gefährliche Gegenströmung zum erkenntnistheoretischen Positivismus, der uns vermittelt der Psychologie die Geschichte schlechthin aufschlüsseln lassen will, wäre nun ein platter Agnostizismus. In seiner Stringenz erscheint er mir allerdings ebenso unhaltbar, wie der Versuch unmöglich ist, noch einmal vom Baum der Erkenntnis zu essen, um in den Stand der Vor-Bewußtheit zurückzufallen – trotz Kleist.

Läßt man sich aber auf das schwierige Unterfangen ein, längst verstorbene Menschen anderer Epochen und Kulturkreise mit den psychologischen Hilfsmitteln unserer Zeit zu untersuchen, so gilt das 'Vestigia terrent' vieler ähnlicher Versuche der Vergangenheit. Am allergefährlichsten scheint mir im Fall Luthers der Versuch einer pathographisch-psychologischen Theologiekritik zu sein: wer so krank/
gestört/ver-rückt ist, hat auch theologisch unrecht. Dies kann und darf kein Weg sein, sich mit einer theologischen Lehrmeinung auseinanderzusetzen. Gangbare Wege einer psychohistorischen Lutherforschung sehe ich etwa im Dilthey und Langer gemeinsamen Ansatz, dem religiösen und generell dem seelischen Erleben eines Menschen der Lutherzeit exemplarisch anhand des umfangreichen Materials vom und über den Menschen Luther nachzugehen, nachzugehen auch auf rätselhaften und dunklen Wegen, etwa bezüglich des "Anfalls im Chor". Luther ist gegenüber psychologischer Interpretation nicht sakrosankt, auch wenn seine selbsternannten Erbwalter dies oft zu meinen scheinen. Ganz ähnlich ist es ja mit einer anderen, ebenfalls sehr mit-reißenden Strömung, wonach Luther und die Reformation

nur auf dem Wege einer ökonomischen Analyse zu verstehen sind. Selbstverständlich ist dies auch eine adäquate, neue und zutreffende Einsichten in ein komplexes Geschehen der Vergangenheit (das allerdings in seiner Wirkungsgeschichte nicht nur Vergangenheit darstellt) vermittelnde Methode. Aber ihre Verabsolutierung als via regis, ja als Einbahnstraße der Erkenntnis schlechthin, ist die alchemistische Suche nach dem "Stein der Weisen" auf anderer Ebene.

1971 veröffentlichte der amerikanische Historiker Frank A. Manuel einen Essay zum Thema "The Use and Abuse of Psychology in History". Manuel will kein neues Theoriekonzept bieten: "Commenting on the topos, on the content, of psychological history-writing may prove more illuminating than either dissecting benighted historians who enjoy the Narrenfreiheit of blithely going their narrative way, or issuing manifestoes on what would constitute a perfect psychological history." (Manuel 1971, 188; Hervorhebung von F.M.) Er behandelt sodann die Ansätze und Entwürfe einer psychologischen Geschichtsschreibung u.a. bei Vico, Herder, Michelet und Febvre. Den freudianischen Psychohistorikern wirft Manuel vor, Freud blindlings gefolgt zu sein, ohne jedoch dessen "reticence, or at least ambivalence" (198) zu folgen. An Eriksons Arbeiten rühmt er, in ihnen habe die auf die Geschichte angewandte psychoanalytische Methode ihre subtilste Form gefunden (vgl. 199). Er warnt andererseits Historiker davor, Eriksons Modell menschlicher Identitätsfindung allzu schematisch anzuwenden, und schreibt: "Before I can seriously evaluate the Eriksonian model as a historical tool, I feel that the history of the epigenetic cycle itself, diversified in time and place, needs to be written - and initial soundings in this direction have been made." (200) Manuel akzeptiert Eriksons psychohistorische Ergebnisse bezüglich Gandhi und - "perhaps" - Luther, wendet sich aber dagegen, beide Befunde gleichsam zu einer historischen

Typologie auszubauen (vgl. 201). Eriksons psychologischer Ansatz setze sich zu wenig mit sozialen Veränderungen auseinander.

Im letzten Abschnitt seiner Studie geht Manuel noch einmal generell auf das Verhältnis Psychoanalyse/Geschichtswissenschaft ein: "A certain imperialistic character attaches to a major intellectual discovery such as psychoanalysis. When a new instrument for the study of man is developed, believers in its potency tend to conceive of it as a panacea, a solution to a wide range of problems, ultimately including the historical. (...) The new technique is often applied with a heavy hand. (...) It becomes totalitarian." (203f)

Ein Beispiel für solch eine totalitäre psychohistorische Arbeits- oder besser Fabulierweise stellt der mittlerweile von Lloyd deMause vertretene Ansatz der "psycho-history" dar. Nachdem deMause 1974 den hoffnungsvoll stimmenden Sammelband "The History of Childhood" (deutsch 1977) herausgegeben hatte, arbeitet er gegenwärtig an der Grundlegung einer neuen totalen Wissenschaft: "Was der Kritik an der 'Psychohistory' nicht eingefallen zu sein scheint, ist, daß wir ganz einfach den Brennpunkt unserer Aufmerksamkeit verändert haben auf die historische Evolution der Psyche, weil wir nur dadurch den ungelösten Problemen in (...) den (...) Fächern Politik, Ökonomie und Soziologie näher kommen können." (deMause 1979, 53f) deMause' neues psychohistorisches Konzept kehrt "als erstes (...) das Verhältnis zwischen der physischen und der psychischen Realität um, so daß es nicht die materiellen Prozesse sind, die die Gangart der Geschichte angeben und irgendwie die Psyche der Handelnden hinterherschleppen; die menschliche Psychologie ist das Primäre - auch wenn damit Marx auf den Kopf und Hegel wieder auf die Beine gestellt werden." (55f) Die Feder wissenschaftlicher Ernsthaftigkeit sträubt sich, deMause' Interpretation etwa von Kriegen als "Gruppenphantasien" "im Geburtskanal" (!!) mit Textbeispielen

zu referieren. deMause würde auch dieses Votum hier natürlich als "innere Abwehr" bezeichnen. Auch zum wissenschaftlichen Totalitarismus muß ja eine vordergründig schlüssige Theorie gehören, warum es überhaupt immer noch "Abweichler" gibt.

Gegen eine solche Art von psychohistorischem Totalitarismus wendet sich Manuel, ohne allerdings ins gegenteilige Extrem zu verfallen: "The historian is probably always obliged to accept and express himself in the psychological language of his times; and thus, as I see it, there is no escape from Freud's conceptions in some form, orthodox or heterodox." (205) Manuel lehnt in der Psychohistorie allerdings Folgendes ab: Teamwork ("The idea of an équipe, of the teaming of a psychologist and a historian, is a too-facile solution; an ultimate synthesis must take place within the mind of the historian if the work is to have a wholeness" (207)), eine begriffliche Etikettierung ("Psychological labels are unnecessarily restrictive; historical figures are not patients admitted to a hospital who have to be categorized for housekeeping convenience" (ebd.)) und gegen eine monistische Anwendung ("On the whole I feel that psychological knowledge is at this stage more useful in description than in explanatory system-making. (...) Recent attempts to merge psychology and history in a clumsily labeled psychohistorical process do presume the sort of grand monist thesis to which history has always been refractory" (208). Gegen Ende seiner Studie geht Manuel noch einmal auf den historischen Wandel in der Interpretation psychologischer Grundgegebenheiten ein, auf den schon Jaspers hingewiesen habe: "We all know that the experience of love and death and aggression has changed through the centuries." (209)

Was ist 'verrückt'? Was ist 'normal'?

'Normal', vom lateinischen 'norma' abgeleitet, das ursprünglich 'Winkelmaß' bedeutet, heißt also eigentlich 'einem Winkelmaß entsprechend, rechtwinklig' und dann in übertragener Form 'einer bestimmten Regel oder Richtschnur entsprechend'. Die Augenfälligkeit des rechten Winkels, dessen Recht-heit indiskutabel, weil axiomatisch gleich 90° ist, verweist auf das griechische γνώριμος 'erkennbar, verständlich', von dem sich 'norma' herleitet.

'Normal' heißt also einerseits 'einer bestimmten gesetzten Norm entsprechend', andererseits beinhaltet dieses Adjektiv auch ein augenblicklich deutliches, manifestes und jedem einleuchtendes Maß der Übereinstimmung mit der gesetzten Norm. Jedem einleuchtend? Das erscheint fragwürdig, wenn wir uns in das sprachlogische Spannungsfeld 'normal' - 'verrückt' begeben.

Das Grimmsche Wörterbuch definiert 'verrückt' als "von der bisherigen stelle weggeschoben mit der nebenbedeutung 'von der richtigen an eine falsche stelle', daher übertragen 'thöricht, verwirrt, irrig'", mit einem Verweis darauf, daß die literarischen Belege für die Bedeutung 'geistesgestört' "bis in die zweite hälfte des 17. jahrh." führen (vgl. Grimm 1956, 1020-1025). Wir haben also eine 'bisherige Stelle' (= die Norm) und die neue, die 'falsche' Stelle. Wir haben außerdem den Prozeß der Verschiebung, und wir können nach den Beweg- oder Triebkräften der Verschiebung, der Verrückung, fragen. Die bisherige, richtige Stelle ist eine gesetzte Größe und nicht etwa von vornherein topo-logisch eindeutig. Das zeigt sich daran, daß schließlich auch Normen ver-rückt werden können, was unter Umständen dazu führt, daß Verrücktes normal oder Normales verrückt erscheint. Ein einfaches Beispiel stellen die alltäglichen Normen etwa der Bekleidung oder bestimmter Sprachgesten dar. Beide sind permanent im Flusse. Wer hinter

dieser Mobilität zurückbleibt, wird zum Sonderling oder zum Reaktionär, und groß ist der Bogen, der sich etwa von Heines Onkel Simon de Geldern oder dem alten Jean Buddenbrook bis hin zu Pirandellos Enrico IV spannt. Das Gegenstück zu diesem Typus ist der Mensch, der nicht hinter der Mobilität von Normen zurückbleibt, sondern ihr vorgreift. So entsteht im Extremfall der Typ des Visionärs, andererseits kann ein verrückt erscheinender Vorgriff auf Normen einer späteren Zeit auch durchaus banales Format besitzen: So polemisiert Luther ironisch gegen Justus Jonas, der - lächerlich! - regelmäßig auf dem Abtritt Papier zur Reinigung benutzt.

Um auf diese Gretchenfrage der Psychohistorie, was denn nun krankhaft, was verrückt, was normal sei, gebührend einzugehen, werde ich im folgenden drei Positionen kurz darstellen: eine medizinische Stellungnahme, das Normale und das Pathologische betreffend, eine philosophische Position bezüglich der Geschichte dessen, was Wahnsinn genannt wird, und die Auffassung eines Psychiaters und Philosophen, mit der ich den Anfang mache.

Karl Jaspers behandelt in seiner "Allgemeinen Psychopathologie" auch den Themenkreis "Die Begriffe Gesundheit und Krankheit". Er schreibt über den Laien, der die Begriffe 'gesund' und 'krank' unkritisch anwendet: "Der diese Begriffe Anwendende, durch Fragen in die Enge Getriebene, pflegt schließlich auf die Medizin zu verweisen, die empirisch und wissenschaftlich feststelle und festgestellt habe, was 'krank' sei. Aber davon kann gar keine Rede sein. Was gesund und was krank im allgemeinen bedeute, darüber zerbricht sich der Mediziner am wenigsten den Kopf.

Er hat es wissenschaftlich mit mannigfachen Lebensvorgängen und bestimmten Krankheiten zu tun. Was krank im allgemeinen sei, das hängt weniger vom Urteil der Ärzte, als vom Urteil der Patienten ab und von den herrschenden Auffassungen der jeweiligen Kulturkreise." (Jaspers 1946, 651f) Wenig später schreibt er: "Die Aussage 'krank' in

ihrer Allgemeinheit besagt (...) auf seelischem Gebiet gar nichts, denn dieses Wort umfaßt den Idioten und das Genie, umfaßt alle Menschen." (655) Und unter welchen Einflüssen das menschliche Verhalten gegenüber geistig 'unnormalen' Menschen steht, darüber sagt Jaspers:

"Therapie und Psychotherapie und das gesamte praktische Verhalten gegenüber Geisteskrankheiten und abnormen Menschen stehen unter den Bedingungen der Staatsmacht, der Religion, der soziologischen Zustände, der herrschenden geistigen Tendenzen eines Zeitalters, dann erst, aber keineswegs allein, unter den Bedingungen der anerkannten wissenschaftlichen Erkenntnis." (662)

1943 veröffentlichte Georges Canguilhem seine medizinische "Thèse" unter dem Titel "Versuch über einige Probleme, das Normale und das Pathologische betreffend" (so die 1974 erschienene deutsche Übersetzung). 1966 fügte er "Neue Überlegungen zum Normalen und zum Pathologischen (1963-1966)" hinzu. Er schreibt zwar im Vorwort, daß seine Ausführungen "lediglich dem Problem der somatischen Nosologie bzw. der pathologischen Physiologie" gälten, er habe jedoch "hier und da Fakten, Termini oder Resultate (...) der Psychopathologie herangezogen, sofern sie uns zur Präzisierung der Untersuchung oder zur Bekräftigung eines bestimmten Ergebnisses geeignet schienen" (Canguilhem 1974, 16).

Canguilhem versteht 'Gesundheit' als gesetzte Norm:

"Wenn man (...) behauptet, vollkommene Gesundheit existiere nicht, so sagt man damit nur, daß der Begriff der Gesundheit kein Existierendes bezeichnet, sondern nur eine Norm, deren Funktion und Wert darin besteht, auf die Existenz bezogen zu werden, um deren Veränderung zu initiieren. Das bedeutet nicht, daß Gesundheit ein leerer Begriff ist." (47)

Von seiner grundsätzlichen These einer Diskontinuität zwischen normalem und pathologischem Zustand her stellt Canguilhem die Inkompatibilität eines Vergleichs von Normalen und Kranken fest: "Im allgemeinen darf man ein

bestimmtes Verhalten des normalen Menschen keinesfalls auf das analoge Verhalten des Kranken beziehen, ohne die Bedeutung und den Stellenwert des pathologischen Verhaltens für die Existenzmöglichkeiten des veränderten Organismus zu berücksichtigen" (54).¹

Das Leben sei gegenüber seinen Störfaktoren nicht indifferent: "wenn ein Lebewesen (...) auf eine Funktionsstörung mit Krankheit reagiert, so zeugt dies von dem grundsätzlichen Tatbestand, daß das Leben (...) eine Polarität und damit eine unbewußte Wertsetzung enthält, mit anderen Worten, daß das Leben letztlich eine normative Aktivität ist." (82) Interessant ist Canguilhem's Verweis auf die Etymologie von 'Anomalie' (- während es zum Substantiv 'Anomalie' im Deutschen kein entsprechendes Adjektiv gibt, ist es beim Adjektiv 'anormal' umgekehrt; im Sprachgebrauch werden beide daher jeweils ersatzweise aufeinander bezogen -): im Gegensatz zu herkömmlichem Vorurteil leitet er 'Anomalie' nicht von ἀνομία, also 'Gesetzlosigkeit, -widrigkeit' ab, sondern von ἀνώμαλος, also 'uneben, ungleich' und folgert daraus: "Streng semantisch bezeichnet Anomalie eine Tatsache, ist mithin ein deskriptiver Terminus; demgegenüber enthält anormal den Bezug auf einen Wert, es ist ein Terminus des Beurteilens, ein normativer Ausdruck." (86; Hervorhebung von G. C.) Wir könnten über Canguilhem hinausgehend von 'Anomalie' geradezu als einem statistisch-deskriptiven Begriff sprechen, weil es ja um Abweichungen von einer bestimmten Größe (Unregelmäßigkeiten) geht. "Nicht jede Anomalie ist pathologisch" (90), stellt Canguilhem fest. Und in diesem Kontext gerät er auch auf das Gebiet der Psychopathologie, indem er Minkowski zitiert: "Durch die Anomalie löst sich ein Mensch von jenem Ganzen, welches die Menschen mit dem Leben bilden. Sie allein enthüllt, und zwar auf ursprüngliche, weil besonders radikale und packende Weise, den Sinn einer ganz und gar 'singulären' Seinsweise. Dieser Umstand erklärt auch, weshalb die Bezeichnung 'Kranksein' das Phänomen der Geistesgestörtheit

durchaus nicht erschöpfend beschreibt; vielmehr tritt diese uns als 'Anderssein' im qualitativen Sinn entgegen und führt daher direkt auf entsprechende psychopathologische Überlegungen" (77; französisches Originalzitat bei Minkowski 1938 ebf. 77). Den Unterschied zwischen "Krankheit" und 'Anomalie' sieht Canguilhem darin, daß Anomalie immer nur in bezug auf andere vorliegt, der Kranke aber "auch im Verhältnis zu sich selbst" (92) krank sei. Im Unterschied zu beiden sei jedoch "der normale Mensch (...) der normative Mensch, der fähig ist, neue und sogar organische Normen zu setzen" (ebd.). Eine Umwelt sei dann normal, "wenn das Lebewesen in ihr sein Leben am besten entfalten kann" (95). Dies könne sie "nur im Verhältnis zu derjenigen Spezies von Lebewesen sein, die aus ihr das Beste für sich macht" (ebd.). Grundsätzlich stellt Canguilhem jedoch fest: "Es gibt kein Normales oder Pathologisches an sich. Auch Anomalie oder Mutation sind nicht per se pathologisch. Sie zeugen vielmehr von möglichen anderen Lebensnormen." (96) Er hält es "grundsätzlich für ausgeschlossen (...), daß ein objektiv berechneter Durchschnittswert als volles Äquivalent des anatomisch oder physiologisch Normalen gelten kann" (103. Vgl. das Beispiel 100f). Die Grenze zwischen Normalem und Pathologischem kann sich nach Canguilhem leicht verwischen: "Das unter bestimmten Bedingungen Normale, weil Normative, kann in einer anderen Situation zum Pathologischen werden, obwohl es selbst gleich bleibt. Das Urteil über diese Veränderung liegt allein beim einzelnen Menschen: er nur leidet unter ihr und fühlt sich den Anforderungen der neuen Situation nicht gewachsen." (122) Gesundsein und Normalsein könnten nicht als gleichwertig gefaßt werden, "da das Pathologische selber eine Art von Normalem ist" (132). Am Ende seines Buches kommt Canguilhem noch einmal auf die Rolle der Umwelt sowie ihrer gesellschaftlichen Vermittlung zu sprechen: "Form und Funktion des menschlichen Körpers sind nicht bloß Ausdruck der dem Leben von der Umwelt vorgegebenen Bedingungen, sondern der gesellschaftlich

angenommenen Lebensweisen in einer bestimmten Umwelt." (188)

1954 veröffentlichte der französische Philosoph Michel Foucault seine Arbeit "Maladie mentale et Psychologie". Foucault postuliert darin eine strikte Trennung von Psychopathologie und organischer Pathologie. Er wendet sich dagegen, im Totalitätsbegriff der Persönlichkeit ein Element der Konvergenz zwischen beiden Arten von Pathologie zu sehen: "In der Psychiatrie (...) erschwert der Begriff der Persönlichkeit die Unterscheidung zwischen dem Normalen und dem Pathologischen erheblich." (Foucault 1977a, 24) Gleichzeitig fordert er: "Jede krankhafte Individualität muß aus dem ihr gegenüber praktizierten Verhalten der Umwelt verstanden werden." (25) Wichtig sei es für die Psychopathologie, von einem rein negativen Krankheitsbegriff abzukommen: "In der Tat löscht die Krankheit, aber sie verstärkt auch; auf der einen Seite setzt sie außer Kraft, aber um auf der andern zu steigern; das Wesen der Krankheit liegt nicht bloß in der Leere des von ihr Ausgehöhlten, sondern ebenso in der positiven Füllung dieser Leere durch Ersatztätigkeiten. (...) Die Krankheit ist also nicht ein Defizit, das blindlings dieses oder jenes Vermögen betrifft; in der Absurdität des Krankhaften liegt eine Logik, die man zu lesen verstehen muß; es ist die Logik auch der normalen Entwicklung. Die Krankheit ist nicht eine wider-natürliche Essenz, sie ist die Natur selbst, aber in einem umgekehrten Prozeß" (32 bzw. 35).

Als ein Kriterium psychischer Krankheit sieht Foucault die gestörte Integrationsfähigkeit von Gegenwart und Vergangenheit an (vgl. 67ff). Von der Gegenwart, von der Situation des Kranken her, muß seine Krankheit begriffen werden (vgl. 59). Dabei kommt dem Verhältnis des psychisch Kranken zu seiner Krankheit besondere Bedeutung zu: "Die Art, wie ein Kranker seine Krankheit annimmt oder ablehnt, wie er sie interpretiert und ihren absurdesten Formen Bedeutung gibt - all dies stellt eine wesentliche

Dimension der Krankheit dar." (75) In einem der historischen Exkurse seiner Studie versucht Foucault, die These zu widerlegen, "daß bis zur Entstehung der positiven Medizin der Wahnsinnige als ein Besessener betrachtet worden sei. (...) Diese Auslegung beruht auf einem Irrtum: daß nämlich die 'Narren' als Besessene betrachtet worden wären; auf einem falschen Vorurteil: daß die als Besessene Bezeichneten Geisteskranke gewesen wären; und schließlich auf einer falschen Schlußfolgerung: es wird gefolgert, daß, wenn die Besessenen in Wahrheit Wahnsinnige waren, die Wahnsinnigen auch wirklich wie Besessene behandelt wurden. In Wirklichkeit fällt das komplexe Problem der Besessenheit nicht unmittelbar unter eine Geschichte des Wahnsinns, sondern unter die Geschichte der religiösen Ideen." (99)²

Die entscheidende These trägt Foucault gegen Ende seiner Studie vor: "der Mensch ist eine psychologisierbare Gattung erst geworden, seit sein Verhältnis zum Wahnsinn eine Psychologie ermöglicht hat, d.h. seit sein Verhältnis zum Wahnsinn äußerlich durch Ausschluß und Bestrafung und innerlich durch die Einordnung in die Moral und durch Schuld definiert worden ist." (113) Oder noch deutlicher: "Daß die Psychologie niemals den Wahnsinn meistern kann, hat seinen guten Grund: die Psychologie ist in unserer Welt erst möglich geworden, als der Wahnsinn bereits gemeistert, als er vom Drama schon ausgeschlossen war." (132)

Von dieser metapsychologischen Position her kann Foucault dann sagen: "Was als 'Geisteskrankheit' bezeichnet wird, ist nur entfremdeter, in eben jene Psychologie, die ihn erst ermöglicht hat, entfremdeter Wahnsinn." (116; Hervorhebung von M. F.) Noch einen anderen Aspekt von Entfremdung sieht Foucault im Phänomen der 'Geisteskrankheit': "wenn der Mensch dem, was in seine Sprache eingeht, fremd bleibt, wenn er an dem, was seine Tätigkeit hervorbringt, keine lebendige menschliche Bedeutung mehr erkennen kann, wenn die ökonomischen und sozialen Bestimmungen ihm Zwang antun, ohne daß er in dieser Welt sein Vaterland erkennen kann - dann lebt er in einer Kultur, die eine pathologische

Form wie die Schizophrenie möglich macht" (128) - mithin: einer pathogenen Kultur.

1961 erscheint Foucaults umfangreiche "Histoire de la Folie", ihre deutsche Ausgabe von 1969 trägt den Titel "Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft".

Radikaler als in seiner Arbeit von 1954 stellt Foucault jetzt die These von einer "ständig umkehrbare(n) Beziehung" zwischen Wahnsinn und Vernunft seit der französischen Klassik auf, "die bewirkt, daß jede Wahnsinnsform ihre sie beurteilende und meisternde Vernunft findet, jede Vernunft ihren Wahnsinn hat, in dem sie ihre lächerliche Wahrheit findet" (Foucault 1977b, 51). In einer kühnen Dialektik umkreist Foucaults Denken immer wieder die beiden Pole 'Vernunft' und 'Wahnsinn': "Was zum Wahnsinn gehört, bildet die gefährlichsten, weil schärfsten Instrumente der Vernunft. Es gibt keine starke Vernunft, die sich nicht an den Wahnsinn wagen müßte, um mit dem Werk zu Ende zu kommen" (57). "Es gibt im Wahnsinn eine wesentliche Fähigkeit, die Vernunft nachzumachen, die schließlich das, was an Unvernünftigem in ihm sein mag, maskiert; oder vielmehr: die Weisheit der Natur ist so tief, daß sie sich des Wahnsinns als eines anderen Wegs der Vernunft zu bedienen vermag" (171). "Die äußerste Sprache des Wahnsinns ist die der Vernunft, aber eingehüllt in den Zauber des Bildes, begrenzt auf den Erscheinungsraum, den es definiert, wodurch sie beide außerhalb der Totalität der Bilder und der Universalität der Rede eine eigenartige mißbräuchliche Organisation schaffen, deren obstinate Besonderheit den Wahnsinn bildet." (235) Von der Vernunft im Zeitalter der Aufklärung sagt Foucault, "daß sie im Augenblick ihres Triumphes an den Grenzen der Ordnung eine Gestalt herbeiruft und entstehen läßt, deren Maske sie zu ihrem Hohn gebildet hat - eine Art Double, in dem sie sich wiedererkennt und gleichzeitig aufhebt" (360). Dieses Double aber ist der Wahnsinn.

Neben dem Spannungsfeld 'Vernunft'/'Wahnsinn' gilt Foucaults Hauptaugenmerk dem Verhältnis von Wahnsinn und Gesellschaft. Anhand umfangreichen Quellenmaterials stellt er die These auf, daß zu Beginn unseres neuzeitlichen Verhältnisses zum Wahnsinn der Ausschluß der Leprakranken aus der menschlichen Gesellschaft im Hochmittelalter steht. An die Stelle der Leprosorien treten nach Foucault dann die Arbeitshäuser und schließlich die Irrenhäuser des 19. Jahrhunderts. Foucault stellt den Wahnsinn als eine Kategorie dar, die sowohl von ökonomischen wie von moralischen Entwicklungen und Normen her geprägt ist: "Wenn es im klassischen Wahnsinn etwas gibt, das von woanders oder etwas anderem spricht, dann nicht, weil der Irre aus einem andern Himmel, dem der Wahnsinnigen, kommt und dessen Zeichen trägt, sondern weil er von sich aus die Grenzen der bürgerlichen Ordnung überschreitet und sich über deren Ethik geheiligte Schwellen hinauswagt." (92; Hervorhebung von M. F.) Diese Moral, die sich auch als Gruppenkonformität definieren läßt, wird mit juristischen Kategorien kombiniert: "Die Geisteskrankheit, die zum Gegenstand der Medizin wird, hat sich als die mythische Einheit des juristisch unfähigen Subjekts und des als Störer der Gruppe erkannten Menschen langsam konstituiert." (125) Wahnsinn ist für Foucault milieubedingt ("Der Wahnsinn ist möglich geworden durch all das, was das Milieu beim Menschen an animalischer Existenz hat unterdrücken können" (382)), zeitbedingt (Foucault zitiert 387 Michéa: "'Je nach der Zeit gibt es eine entsprechende Art geistiger Erkrankung'"), ja auch gesellschaftsbedingt (an den Theorien von Tuke hebt Foucault besonders hervor: "Der Wahnsinn ist (...) eine Krankheit, die nicht von der Natur oder vom Menschen selbst herrührt, sondern von der Gesellschaft" (492)). In seiner Analyse der Geschichte des Wahnsinns greift Foucault besonders einen bestimmten Medizin-Positivismus an: "Nicht durch die fortschreitende Einführung der Medizin", sondern durch "die fortschreitende

Veränderung seiner gesellschaftlichen Bedeutungen, die politische Kritik der Repression und die ökonomische Kritik der Fürsorge⁽⁴⁵⁴⁾ habe sich die Praxis gegenüber dem Wahnsinn verändert. Ausführlich behandelt Foucault die mit dem Positivismus einhergehende "Apotheose der ärztlichen Person" (527).

Zum Abschluß seiner Arbeit faßt Foucault noch einmal das Spannungsfeld 'Wahnsinn'/'Vernunft' ins Auge. "Der Wahnsinn ist (...) nur ein Anzeichen für eine bestimmte Beziehung des Menschen zu der Wahrheit, eine Beziehung, die wenigstens leise stets die Freiheit impliziert. Sie zeigt lediglich eine Beziehung des Menschen zu seiner Wahrheit an. Im Wahnsinn fällt der Mensch in seine Wahrheit; das ist eine Art, völlig wahnsinnig zu sein, aber auch ebenso eine Art, ihn zu verlieren." (543) "Jedes Licht erlischt durch den Tag, den es hat entstehen lassen, und wird so jener Nacht wiedergegeben, die es zerriß, die es jedoch herbeigerufen hat, und die es auf so grausame Weise manifestierte. Der Mensch unserer Tage hat nur in dem Rätsel des Irren, der er ist und nicht ist, eine Wahrheit. Jeder Irre trägt und trägt nicht jene Wahrheit des Menschen in sich, den er in der Nacktheit seiner Menschlichkeit darstellt." (550).

Was ist 'krank'? Was ist - vor allem - 'psychisch krank'/'verrückt'? Was ist andererseits 'normal'? Hier sollen keine weiteren positiven Bestimmungen folgen, zu denen mir sowohl Mut wie Qualifikation fehlen. Fassen wir hier lediglich sechs Punkte zusammen, um zu erfassen, von woher und in welcher Form unsere gängigen, meist unreflektiert gebrauchten Etiketten 'normal' und 'verrückt' im Gange kritischer Reflexion relativiert werden.

1. Alle normativ gesetzten Begriffe, so z.B. die der Moral, sind - auch in ihrer Normativität - wandelbar. Foucault führt ein Fallbeispiel an, das zeigt, wie bestimmte Normen - vorzeitig vor einer langewährenden Umstrukturierung des Normengefüges vorgetragen - ihre Vertreterin

als verrückt erscheinen lassen. Foucault zitiert aus einer Notiz des Pariser Polizeichefs René d'Argenson, des Erfinders der berüchtigten 'lettres de cachet', aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts: "'Eine sechzehnjährige Frau, deren Mann Beaudoin heißt, (...) erklärt laut in aller Öffentlichkeit, daß sie niemals ihren Mann lieben wird, daß kein Gesetz sie dazu zwingen kann, daß jeder frei über sein Herz und seinen Körper verfügen kann, wie es ihm gefällt, und daß es eine Art Verbrechen ist, eins ohne das andere zu schenken. (...) Ich habe zweimal mit ihr gesprochen, und obwohl ich seit mehreren Jahren an schamlose und lächerliche Reden gewöhnt bin, habe ich doch eine große Überraschung bei den Überlegungen verspürt, mit denen die Frau ihr System stützt. (...) Nach dem Bericht über so viele Unverschämtheiten war ich geneigt, sie für wahnsinnig zu halten.'" (Foucault 1977b, 130f)

Ähnlich weist Jaspers daraufhin, daß das praktische Verhalten gegenüber psychischer Abweichung vom gesamten 'Überbau' einer Gesellschaft her geprägt und entschieden wird (ohne daß Jaspers freilich diesen Terminus verwendet).

2. Wenn Canguilhem davon spricht, daß die Entscheidung, ob pathologisch oder normal, letztendlich im Leiden, im Gefühl der Überbelastung des Individuums, begründet liegt, so bedeutet dies eine ähnliche Prägung seines Pathologieverständnisses, wie wir sie - bezogen auf die Psychiatrie - bei Foucault finden. Nach seiner Auffassung stellt ja der Begriff der 'Persönlichkeit' ein schwieriges Hemmnis bei der Antwort auf die Frage: normal oder pathologisch? dar.
3. Canguilhem erörtert das Problem, ob es eine vollkommene Gesundheit geben könne, und stellt fest, daß es sich dabei nicht um etwas Existierendes handle, sondern um eine existenzielle Norm: Vollkommene Gesundheit gebe es also nicht. Ganz ähnlich stellt Foucault mutatis mutandis fest: "Wie die Krankheit nicht den völligen

Verlust der Gesundheit bedeutet, so bedeutet der Wahnsinn nicht 'den abstrakten Verlust der Vernunft', sondern 'den Widerspruch in der noch existierenden Vernunft' (Foucault 1977b, 547).³

4. Groß ist die Erscheinungsvielfalt all dessen, was besonders auf psychischem Sektor 'krank' genannt wird. Darauf weist besonders Jaspers hin: "dieses Wort umfaßt den Idioten und das Genie, umfaßt alle Menschen" (!) (Jaspers 1946, 655). Dies recht bedacht, verstehen wir das Schweigen des Lord Chandos besser.
5. Jaspers ist es auch, der darauf hinweist, daß gerade derjenige, der dauernd Einzelfallentscheidungen in der Frage: normal oder pathologisch? fällen muß: der Arzt, am allerwenigsten über den allgemeinen Aspekt dieser Frage nachdenkt. Die Notwendigkeit ärztlicher Praxis, der Sachzwang und der Leidensdruck des Patienten sind auch in der Psychiatrie bei der Diskussion: was ist denn nun normal? eher hinderlich als förderlich.
6. Ebenfalls von der medizinischen Praxis her kommt ein weiterer Aspekt der Relativierung, auf den Foucault hinweist.
Die "Apotheose der ärztlichen Person" (Foucault 1977b, 527) beinhaltet nämlich auch, daß der Arzt, ursprünglich "nicht als Gelehrter (...), sondern als Weiser", ja, in der "Gestalt eines Thaumaturgen", ausgestattet "mit jener Kraft, den Wahnsinn aufzuheben, (...) die plötzlich die Verfehlung entdeckt und die Ordnung der Moral wiederherstellt", mit dem Positivismus des 19. Jahrhunderts eine besondere Entwicklung durchmacht: "Sehr schnell ist (...) die Bedeutung jener moralischen Praxis dem Arzt ent-schlüpft, und zwar in dem Ausmaß, in dem er sein Wissen in die Normen des Positivismus zwängte. Seit dem Anfang des neunzehnten Jahrhunderts wußte der Psychiater nicht mehr genau, welcher Art die Kraft war, die er von den großen Reformatoren (gemeint sind hier vor allem Tuke und Pinel, U. B.) geerbt hatte und deren Wirksamkeit

ihm so fremd für die Vorstellung erschien, die er sich von der Geisteskrankheit machte, und so fremd für die Praxis aller anderen Ärzte." (528ff) Auf der Suche nach "jener dunklen Kraft, deren Ursprung er nicht mehr kennt", muß der vom Positivismus geprägte Arzt, "da nichts in der positiven Erkenntnis eine ähnliche Willensverschiebung oder ähnliche (...) Veränderungen rechtfertigen kann", zu dem Punkt gelangen, "in dem der Wahnsinn für jene Anomalien für verantwortlich gehalten wird" (534). Oder, wie Foucault formuliert, wenn er über Suggestionstheilungen an Hysterikern berichtet: "In der Tat stieß der Arzt in dem, was er als Illusion aufdeckte, auf die Realität seiner Praktik: in dieser Suggestibilität fand er das Resultat aller Suggestionen und aller Abhängigkeiten, denen der Kranke unterworfen war." (Foucault 1977a, 26)

Ich habe versucht, mit diesen sechs Punkten aufzuweisen, wie vielfältig der Aspekt der Relativität von Normen gerade im Spannungsfeld 'verrückt'/'normal' ist. Auch auf diesem Gebiet haben wir also unseren wissenschaftstheoretischen Obolus an die Relativitätstheorie zu entrichten. Nur nach dieser Bezahlung können wir - vielleicht - einen Schluck der Letha trinken, der uns von einigen Vor-Urteilen und viel Schein-Wissen befreit und uns jenseits aller Denksperren wieder Fragen stellen läßt.

1. Luthers angebliche Besessenheit im Urteil der Zeitgenossen

Ein trübes Licht liegt auf einem Vorfall aus Luthers Klosterzeit, der wie kaum ein anderer zum Gegenstand psychohistorischer Spekulation und Theoriebildung geworden ist, dem angeblichen Krampfanfall im Chor. Obwohl gerade der 'alte' Luther rückblickend große Redseligkeit bezüglich seiner Klosterzeit an den Tag legt, obwohl zeitgenössische Autoren mehrfach auf den Vorfall hingewiesen haben, geht Luther an keiner einzigen Stelle seines hinterlassenen Schrifttums auf diese Szene ein. Es sei dahingestellt, ob man dies als argumentum e silentio im Sinne eines Ver-Schweigens auffassen kann. Wie steht es mit der Quellenlage?

Zuerst ist hier auf einen Irrtum hinzuweisen. Grisar und Reiter erwähnen eine Schrift des Paul Bachmann oder, wie er sich latinisiert nennt, Amnicola mit dem Titel "Czuerrettung den schwachen Ordens personen", als deren Erscheinungsjahr sie 1534 angeben (vgl. Grisar 1911/12, II, 669, Anm. 3; Reiter 1937/41, II, 76, Anm. 2). Nun hat allerdings schon Otto Clemen 1905 in seinem Aufsatz "Paul Bachmann, Abt von Altzelle" diese Schrift erwähnt und die Textpassage bezüglich des 'Anfalls' zitiert. Clemen nennt als ihr Erscheinungsjahr 1524 (Clemen 1905, 30). Ich habe nicht nur Bachmanns kontroverstheologisches Opusculum in mikroverfilmter Form eingesehen, welches auf dem Titelblatt unbestreitbar die Zahl MDXXIIII trägt, sondern würde darüberhinaus vom 'Sitz im Leben' dieser Schrift her – die wachsende Zahl von Klosteraustritten auf Luthers Schrift von 1521 "De votis monasticis" hin – schon gegen 1534 als Erscheinungsjahr votieren. Diese Spätdatierung läßt sich nur als Irrtum Grisars (oder Druckfehler?) auffassen, den allerdings Reiter übernommen hat. Wichtig ist die Datierungsfrage im Hinblick darauf, welches das älteste belegte Zeugnis für den Vorfall im Kloster ist.

Luther ist für Bachmann mit dem Teufel im Bunde. Das "Mönchskalb" von Freiberg, jene Mißgeburt eines Kalbes in Waltersdorf am 8. Dezember 1522, deutet Bachmann auf Luther: "So ist Luther vnzeyttig vnd nye vorkömen/ vñ also zu reden gleych aus der mutter geschnyttten/ wan durch dinstbarkeit des teuffels/ in die kappe gedrügen/ durch erschreckliche gesichte/ sturm wetter vñnd vngestumekeyt/ wie er selbest bekennet/ im buch von den geystlichen vnd klostern gelubden/ (...) vnd Luther ist als das monch kalb todt das ist/ ane bewegunge/ vordinstlicher wyrckunge die zungen ym maule tragende/ zu schenden/ zu verlestern und zuuerdammen alle gute werck." (Bachmann 1524, C II f)

Kurz darauf schreibt Bachmann: "Vñnd das ich schyr hatte vbergangen. Es sagen seyns ordens personen/ So mit yhm zu Erffort im Conuent gewest/ Das so man eyns hab gehandelt dz Euāgelion/ Jhesus was ausz werffen eyn teuffel/ vnd der war stum. Sey Luther nyder gefallen/ eyn weyl gelegen schreyende. Ich bin nicht stum/ Ich bin nicht stum/ welches ich lasse eynen itzlich vornemen nach seynem gefall/ Es ist aber am tage/ wy der geist nicht stum sey/ Seyn graulicher lauth/ hesszlich geschrey/ Rauche vorfürliche stymme stössze an alle örther d' kyrchen" (C III^V).

Bachmann nennt keinen Gewährsmann oder Augenzeugen für diesen Bericht. Dies tut allerdings der Leipziger Theologe Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt¹ im deutschen Teil seiner "Aliqua opuscula (...) contra M. Lutherum edita", die 1531 in Leipzig erschienen. Dort findet sich die "Erzeigung der falscheit des vnchristlichen Lutherischen coments vber das sibende Capitel der ersten Epistel zu den Chorinthern/ so weyt es bedrifft die geistlichen".

Dungersheim schildert hier die Vorzüge des Ordensstandes und fährt dann fort: "Ist der halben ein vorzweyfelt dinck/ das Luther so lang ein geistlicher munch geschynen hot/ vnd hot yme lossen noch sagen (wie man von dem wirdigen vatter Doctore Joanne Natin seynes ordens vñnd closters vornommen hott) er sey wunderberlich wy ein ander Panlus

zur geistlickeyt bekert/ hott aber geschwigen in wes nomen er zu closter gangen ist/ Welcher Doctor Johann hernoch mols auch nicht vorborgen hott/ wy er der Luther ym Chore zu Erfurth/ do mans Euangelium vom leunischen vnd besessen menschen gelesen hott/ Matth. 17. gefallen sey vnd wie ein besessner mensch gedobet etc. eyn ander mol weyter außdrucken/ Do von ists auch leyder als vbel geroten/ vnd er hott ein Apostatischen geist vberkummen/ dero sich befleyst durch yhn alle geystlickeit zuuorstörn/ Got wol ym weren" (Dungersheim 1531, 15f). Johannes Nathin² also hat die Szene, die er möglicherweise als Augenzeuge miterlebt hat, berichtet. Und hier verliert sich die Spur auch schon wieder. Wir finden zwar bei Bachmann einen vagen Hinweis: Unter den Gegnern Luthers, "die sich mit schreyben wyd³ Luthern eynlegen/ vnd wyder yne geschriben haben", erscheint unter vielen anderen auch "Doctor Nate Augustiner" (Bachmann 1524, A III^v). Doch nach Kleineidam 1964, 291f bzw. nach Zumkeller 1966 sind von Nathin keinerlei Schriften hinterlassen.³ Eine eventuelle Auffindung von Schriften Nathins wäre ein großer Glückszufall für die Lutherforschung; sollte er in diesen eventuell Bezug auf den 'Anfall im Chor' nehmen – deutet nicht der Hinweis bei Bachmann auf ähnliches hin?⁴ – wäre dieser Fund eine wissenschaftsgeschichtliche Sensation für die psychohistorische Lutherforschung.

Von ähnlicher Tendenz wie seine Schrift "Czuerrettung den schwachen Ordens personen" ist Bachmanns zehn Jahre später erschienenes Werk "Ein Maulstreich dem Lutherischen lügenhaftigen weyt auffgesperten Rachen/ das Closterleben zulestern vn̄ schendē, Itzlichen Christlicher warheit liebhaber/ nützlich zu lesen." Von Luthers Klostereintritt heißt es hier: "Er ist vom Teuffel in ordensleben vn̄ Munchsstandt gedrungen/ wie er selbs bekannt/ in prologo de Monasticis votis/ das er dornach ein Apostata/ abtrunniger außgelauffener bube/ die Müncherey/ Ja die gantze Clerisey verfolgete" (Bachmann 1534, A IIII).

Ein besonderes Kapitel widmet Bachmann dem Thema "Von gemeinschaft des Luthers mit dem Teuffel." (B I)
Dort heißt es: "Was were das vor ein feder Luther/ so ich wolt schreiben adder sagen (wie ettlidh reden) der Teuffel Incubus were dein vatter. Ich la es aber do bey bleiben/ vnd ruck dirs nicht auff. (...) Sonder das will ich sagen/ welchs du in deinen schrifftten selbs meldest/ du kennest den teuffel wol/ du habst ein Scheffel saltz mit yhm fressen. Einn scheffel saltz mit einem zuessen/ wil zeit vnd viel gemeinschaft haben. Zwusghen Vattern vpd sohne/ grosse gemeinschaft sein/ ist naturlich vnd gewonlich."
(B II^V) Kurz darauf heißt es: "Es haben mir auch etzliche Väter deines Ordens gesagt/ wie du zu Erffurdt jm Closter/ vnderm Göttlichem Ampte/ als man hat gelesen/ Erat Jesus eijciens Demonium/ et illud erat mutum/ Do seyestu darnyder gefallen/ vnd vberlaut geschryen/ Non sum mutus, Non sum mutus." (B II^f)

Die Geschichte vom Anfall Luthers taucht wieder auf in den "Acta et scripta Martini Lutheri" von Cochläus. Luther habe entweder - nach dem Urteil seiner Ordensbrüder - mit einem bösen Geist im Bunde gestanden oder an Epilepsie gelitten: "Tametsi uisus est fratribus, nonnihil singularitatis habere, siue ex occulto aliquo cum Daemone commercio, siue ex morbo Comitiali: tum propter alia quaedam indicia: tum praecipue, quod semel in Choro, cum in Missa legeretur Euangelium, de electo a surdo et muto Daemonio, repente conciderit, uociferans, Non sum, Non sum." (Cochläus 1549, 1f) Diese Passage aus dem Werk von Cochläus referiert mit einer angefügten Variante auch Johannes Oldecop in seiner Chronik: "Des geliken lese ik in prefatione ante Acta Lutheri, und steit geschreven, wo de Luther von dem unreinen geiste Incobo schal geboren sin, und dat Martinus Luther up ein mal mit velen andern monniken in dem chore gestan, do in der hilligen missen dat euangelium Marci 7 gelesen wart, dar Christus den doven und stummen duvel ut geworpen: do heft Martinus

Luther schrecklich geropen: 'Ik bins nicht! Ik bins nicht!' Und also he angesein wart, was he schamrot geworden." (Oldecop 1891, 18)

Der älteste Beleg von 1524 für Luthers 'Anfall' im Chor' läßt ihn also ausrufen: "Ich bin nicht stum" (Bachmann), der zeitlich nächste von 1531 spricht davon, daß Luther "gefallen sey vnd wie ein besessner mensch gedobet etc." (Dungersheim), 1534 läßt Bachmann Luther ausrufen: "Non sum mutus", während schließlich die jüngste hier angeführte Quelle von 1549 (Cochläus) Luther ausrufen läßt: "Non sum" (was Oldecop dann mit "Ik bins nicht!" übersetzt). Über den Anlaß, der zu diesem Verhalten Luthers geführt habe, besteht ebenfalls keine Übereinstimmung in den Quellen. Bachmann 1524: "so man eyns hab gehandelt das Euangelion, Jhesus was außwerffen eyn teuffel, vnd der war stum", also analog der lateinischen Version Bachmanns von 1534: "Erat Jesus eijciens Demonium/ et illud erat mutum", d.h. also Lk 11, 14a in der Vulgata; Dungersheim 1531: "do mans Euangelium vom leunischen vnd besessen menschen gelesen hott/ Matth. 17."; Cochläus 1549: "cum in Missa legeretur Euangelium de eiecto a surdo et muto Daemonio" (was auf Mk 9, 14-28 hindeutet, wo es V. 24 in der Vulgata heißt: "surde et mute spiritus"); und schließlich Oldecop: "do in der hilligen missen dat euangelium Marci 7 gelesen wart, dar Christus den doven und stummen duvel ut geworpen" - aber Mk 7, 32-37, bei der Heilung des Taubstummen, ist eben gerade nicht von einem Krankheitsdämon die Rede! Also: tot capita, tot sensus, vier Autoren und vier Bibelstellen. Man fragt sich, wie Erikson im Ernst formulieren kann, es seien sich "die Berichterstatter (...) über die Ursache einig, die ihn (Luther, U.B.) so aus der Fassung brachte", und es könne sich "hierbei nur um die Stelle in Markus 9, 17 handeln" (Erikson 1975, 24). Interessant ist - wie gesagt - auf jeden Fall die Tatsache, daß Luther an keiner einzigen Stelle auf diesen Vorfall Bezug nimmt, ein Vorfall, der ihm zumindest aus der zeitgenössischen Polemik bekannt

gewesen sein muß, während er doch sonst etwa in seinen Tischreden sehr eifrig und ausführlich Angst- und Beklemmungszustände aus der Zeit der 'papistischen Unterdrückung' schildert⁵.

Wie steht es mit den Widersprüchen zwischen den einzelnen Schilderungen? Oder, nach den Regeln der Textkritik: welche Version ist die, deren Entstehung aus der anderen leichter erklärt werden kann? Hat Luther - die Authentizität der Überlieferung als solcher einmal vorausgesetzt - seine Stummheit leugnen wollen oder seine Besessenheit? Meiner Auffassung nach läßt es sich im Rahmen der antilutherischen Propaganda leichter denken, daß man (wohl besser gesagt: Cochläus) aus der verzweifelten, aber erfolgreichen Ablehnung der Stummheit das entlarvende Wegleugnen der Besessenheit gemacht hat. Dem entspricht auch der Quellenbefund, der erst in den jüngeren Belegen "ich bin's nicht" und im ältesten Beleg gerade "ich bin nicht stumm" hat. Unschwer läßt sich die älteste Version von Luthers Ausruf in Beziehung setzen zu den klösterlichen Schweigeboten einerseits und zu Luthers Lust am Wort andererseits. Wie sollte man darüberhinaus aus einem verräterischen "ich bin's nicht", das Luther mit dem Dämonengequälten in Beziehung setzt, ein doch wesentlich 'harmloseres' "ich bin nicht stumm" gemacht haben?

Zurück zu Cochläus: In der Praefatio erwähnt er eigentümliche Gerüchte über Luthers Herkunft, wie wir sie schon bei Bachmann gefunden haben: "Sunt itaque qui affirmant, Lutherum a spiritu immundo sub Incubi specie prognatum esse. Cuius rei afferunt testem, religiosam quandam anum, Lypsiae habitantem, quae matrem Lutheri, olim Islebii in publico balneo famulantem, nouerit, ac de adolescente, quem Incubum fuisse putat, audiuerit, a quo illa impregnata fuerit, antequam cognita esset a viro suo, Ioanne Ludero." Cochläus schließt zwar sofort den Satz an: "Nos isti affirmationi, quamuis in literas relata sit, fidem nostram non obstringimus" (Cochläus 1549, 5), aber als

Humanist weiß er bestimmt, was "semper aliquid haeret" bedeutet.

Luther selbst habe in seinen Schriften, so Cochläus, Anlaß zu der Vermutung gegeben, er verfüge über Kontakte zur Unterwelt: "Multorum itaque est opinio, cum occulta usum esse familiaritate Daemonii cuiuspiam, Quandoquidem et ipsemet talia de se aliquando scripserit, quae Lectori suspicionem de huiusmodi commercio nefariaque societate ingerere possint. Ait enim in quodam ad populum habito sermone, se bene cognoscere Diabolum, et ab eo se uicissim bene cognitum esse, seque plus quam unum frustum salis cum eo comedisse. (...) Sunt et alia non pauca hac de re argumenta, quod etiam corporaliter uisus quibusdam fuerit cum eo conuersari." (2)

Von besonderer Bedeutung als Quellenschrift für spätere Patho- und Psychographien über Luther ist die handschriftliche Geschichte Luthers und der Anfänge des Luthertums, die der Leibarzt Johann Friedrichs von Sachsen und Arzt Luthers Matthäus Ratzeberger 1559 bei seinem Tode hinterließ und die erst 1850 von Neudecker herausgegeben wurde.

Ihr erster Teil schließt mit dem Tode Luthers, der authentische Text Ratzebergers im zweiten Teil mit dem Brief des Matthias Flacius Illyricus an den Konvent zu Cella⁶.

Über Luthers Entschluß, ins Kloster zu gehen, findet Ratzeberger die nüchternen Worte: "Als er nhun einmals des Sommers uber landt reisete, ubereilet Ihne unter wegen ein ungewöhnliches grausam Ungewitter, also Das er blotzlich darniederfelt und Ihm einegroße furcht und schrecken ankommet, In demselben schrecken gedenket er, Wo er dismal aus dieser gefahr moge daruon kommen, wolle er ein Munch werden, und In solchem stande sein lebelang Gott dienen."

(Ratzeberger 1850, 45f) Ratzeberger ist eine der ersten Quellen, die Luthers eigentümliche Wahrnehmungen in der Zeit des Wartburgaufenthaltes erwähnen: "weil es umb Ihn einsam war, kam Ihme viel gespensts und unruhe von Poltergeistern zu handen, die Ihm zu schaffen macheten, Unter

andern als er sich einmal zu Nacht wolte schlaffen legen, ligt ein grosser schwartzer Englischer Hund auf dem Bette und will Ihn nicht hinein lassen, Da befiehet sich Luther unserem Herrn Gotte, betet den 8 Psalm und da er uf den Vers kommet Omnia subiecisti sub pedibus ejus Als bald verschwand der hund, und blieb L u t h e r dieselbe nacht bey guter Ruhe, Dergleichen viel Andere gespenste kamen Ihme damals fur, welche er alle mit dem gebete von sich getrieben, die er nicht erzelen wollte, dan er sagete, er wollte es niemand sagen, wie mancherley gespenste Ihn geplaget hatten." (54)

Ratzebergers Bericht enthält eine weitere Notiz, die für einige psychologische Lutheranalysen von Bedeutung geworden ist: "Von D. Lutheri schwachheit und erquickung und belustigung durch die Musicam." Ratzeberger berichtet darin: "Nachdeme D. L u t h e r Im Anfang seines Kampfes wieder die Bebstische mißbrauche, öffentlich die furnemsten potentaten durchs gantze Reich zu feinden hatte, und auch sonsten privatim von Sathana viel große anfechtunge ausstehen muste, begab sichs oftermal, wan er In seinem schreibstublin seines studirens und schreibens wartete, Das Ihn derselbe uff mancherley weise und wege turbirte, Einsmals kam M. Lucas Edemberger (Hertzog J o h a n n E r n s t e n Zu Sachsen praeceptor) mit etzlichen seinen gessellen, allen guten Musicis, und G e o r g e h R h a u e n, Ihne zu besuchen, So wirdt Ihme angezeigt, das sich L u t h e r In sein stublin verschlossen habe, und dasselbe uber die Zeit zugehalten, habe auch in etzlicher Zeit nichts sonderlichs gessen, noch getruncken, und niemand zu Ihme lassen wollen, Da gedencket M. Lucas Es musse gewiß nicht recht umb Ihn stehen, klopfet an, becommet aber keine antwort, so schauet er Zu einem lochlin durch die thur hinein und siehet, Das Luther an der Erden auf seinem Angesichte ligt In einer Onmacht mit Ausgestreckten armen, Da offenet er die thur mit gewalt, ruttelet Ihn auf und fuhret Ihn Ins unter Losament, lesset Ihm ein wenig essen

zurichten und fehert darauf an mit seinen gesellen zu musiciren. Da solches geschieht kombt D.L u t h e r allgemach wieder Zu sich selbst und vergieng Ihm sein schwermutt und Traurikeit, also das er auch anfehert mit Ihnen zu singen, hieruber wirdt er so frolich und bittet gedachten M.L u c a m und Seine gesellen ufs vleissigste, Sie wolten Ihn Ja oft besuchen, Insonderheit wan sie lust zu musiciren hetten und sich nichts Irren noch abweisen lassen, Er hatte auch gleich zu schaffen, was er wolle, Dan er befandt, sobald er Musicam hörete, das sich seine tentationes und schwermut enderten, so sey der Teuffel Insonderheit der Music, dardurch der Mensch frölich werde, sehr feindt, und sehe nichts liebers, Dan wie er den Menschen könne durch schwermut und Traurikeit ubereilen, und In Zagen und Zweiffeln fuhren." (58f)

Gewisse Polemiken des Erasmus gegen Luther gehören ebenfalls noch in diese Auflistung, vor allem deshalb, weil Erasmus im Jahre 1817 von Maximilian Prechtel zum Kronzeugen für seine Theorie einer "manchmalige(n) Geistesabwesenheit" Luthers ernannt worden ist (Prechtel 1818, 12). Hier sei eine Stelle als Beispiel erwähnt. Am 3. März 1526 schreibt Erasmus von Basel aus an den Bischof von Langres: "In Luthero demiror duas tam diuersas personas: quaedam ita scribit, ut spirare uideatur apostolicum pectus: rursus in dicerijs, in sannis, in conuicijs, in salibus quem non uincit scurram." (Erasmus 1540, III, 582)

2. Lutherpsychologie und Aufklärung

Einen Meilenstein ganz besonderer Art auf dem Wege der Aufklärung, jenem "Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit" (Kant 1912, 35), wie sie Kant mit einer hinlänglich bekannten Wendung zu definieren versuchte, stellt das 1690 erschienene Werk von John Locke dar, der "Essay concerning Human Understanding". Von seinem Verfasser schreibt Voltaire: "Locke a développé à l'homme la raison humaine, comme un excellent anatomiste explique les ressorts du corps humain" (nach Cassirer 1932, 129). Nach Valjavec leugnete Locke "im Gegensatz zu Cartesius, auf dem er übrigens in vielem fußt, das Vorhandensein angeborener Begriffe und sah die Vorstellungen auf Sinneswahrnehmungen (sensation) und auf Erfahrung gegründet" (Valjavec 1961, 107). Ernst Cassirer, der die enge Verbindung zwischen Naturproblem und Erkenntnisproblem als eines der Charakteristika des 18. Jahrhunderts aufgewiesen hat, weist auf die "bewußt-'kritische' Tendenz" von Lockes Empirismus hin: "Die Psychologie ist (...) zum Fundament der Erkenntniskritik erklärt" (Cassirer 1932, 123f). Wenig später spricht Cassirer von der Notwendigkeit für den auf Locke fußenden psychologischen Empirismus, "an die Spitze seiner Lehre ein psychologisches Axiom zu stellen", in Gestalt des Grundsatzes: "'nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu'" (131). Wiewohl Lockes Autorität "in allen Fragen der Psychologie und Erkenntnislehre, in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, so gut wie unbestritten" gewesen sei, so seien doch seinem Einfluß in Deutschland "durch die systematische Ausbildung, die die Psychologie durch Christian Wolff erfuhr, von Anfang an bestimmte Grenzen gesteckt" worden - so Cassirer (160). Mit Wolff trete "der Psychologie der 'Sensation' (...) jetzt eine reine Funktionspsychologie gegenüber" (161).

In seiner 1732 erschienenen "Psychologia empirica", der 1734 seine "Psychologia rationalis" folgte, beide "methodo scientifica pertractata", vertritt Wolff die Auffassung, daß "in Psychologia empirica non tradamus nisi quae certa experientiae fide constant & quae unusquisque in seipso experiri potest" (Wolff 1732, b 4).

Während im Werk Wolffs der Aspekt psychischer Störung allenfalls en passant einmal erwähnt wird - in § 209 der "Psychologia rationalis" von 1734, der die "Confusio phantasmatis et ideae sensualis" behandelt, heißt es lediglich, daß die "furiosi" "sibi videantur videre, quae praesentia non sunt" (Wolff 1734, 172) -, heißt es eine Generation später im "Grundriß der Seelenlehre" von 1787 des Göttinger Polyhistor Christoph Meiners ausdrücklich, daß ein Hauptzweig der Psychologie u.a. "die verschiedenen natürlichen, oder unnatürlichen Zustände des Wachens, und Schlafs, des Traums, und Nachtwandelns, der Verrücktheit, und Raserey" behandle (Meiners 1787, a 4). Meiners, der im Wintersemester jeweils täglich um 8 Uhr früh in Göttingen Psychologie las (nach Pütter 1788, 179), wird von seinem Kurzbiographen, dem Münchener Philosophen Karl von Prantl, mit "jenen Halbwolffianern" in Verbindung gebracht, "welche mit Locke's Empirismus einverstanden waren" (von Prantl 1885, 225). Einen ähnlichen Hinweis gibt C.G. Heyne in seinem Nachruf auf Meiners von 1810, wenn er über dessen Studienzeit in Göttingen schreibt: "Cathedram philosophicam tum tenebat WEBERUS, philosophiae Wolfianae, quae iam tum defloruerat, addictus." (Heyne 1811, 7)

2.1 Exkurs: Karl Philipp Moritz als Kritiker der Psychologie der Aufklärungszeit

In den Jahren 1783 bis 1793 erscheint im Verlag von August Mylius in Berlin in zehn Bänden das "Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte" mit dem Obertitel "ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ". Als sein Herausgeber zeichnet Karl Philipp Moritz, in zeitweiliger Zusammenarbeit mit Karl Friedrich Pockels und Salomon Maimon. In seiner Kurzbiographie über Moritz würdigt der Berliner Literaturhistoriker Ludwig Geiger zwar, daß das von Moritz herausgegebene Magazin "als Denkmal jener Zeit und ihrer Bestrebungen großen Werth" habe, daneben jedoch "auch große Mängel" (Geiger 1885, 312). Zur Erläuterung dieser Kritik spricht er von voreiligen Schlüssen, "der grübelnden selbstquälerischen Manier, in der M. ja allezeit **Maister** war" (ebd.), und schließlich von der Tatsache, daß die meisten Berichte in ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ von Laien abgefaßt sind. "Was ist dem Menschen wichtiger, als der Mensch?" (I. Buch, 1. Stück, 2) Diese rhetorische Frage aus Moritz' Vorwort zum ersten Band von ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ kann als Motto seiner Herausgebertätigkeit aufgefaßt werden. Wenn ich im folgenden kurz die Kontroverse zwischen Karl Friedrich Pockels und Karl Philipp Moritz über den Inhalt des Magazins skizziere, so geschieht dies, weil ich den Gegenstand der Auseinandersetzung für symptomatisch für eine wissenschaftstheoretische Krise der Aufklärungszeit halte.

Bedingt durch seine Italienreise vom Juli 1786 bis zum Winter 1788/89 überließ Moritz die Herausgabe des Magazins dem braunschweigisch-lüneburgischen Prinzenenerzieher Pockels. Pockels beginnt im fünften Band von ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ mit einer Art Aufräumungstätigkeit: "Ich will alle einzelne berichtete Fälle (von Vorhersagen und 'zweitem Gesicht', U.B.) welche vom Hrn. Prof. Moritz in seiner Revision noch nicht untersucht worden sind, nach und nach durch zu gehen, und

nach psychologischen Gesetzen zu prüfen suchen.-"(V, 1, 3)
 Er erklärt sodann, "daß ein Ahndungsvermögen der Seele,
 das sich nicht auf eine physische Art erklären läßt, etwas
 Unnatürliches, wider die einmahl vorhandene Einrichtung
 unsrer Denkkraft Streitendes, und für unsere moralische
 Ausbildung Unbrauchbares,- ja vielmehr wegen der Neigung
 der Menschen zum Aberglauben höchst Schädliches seyn
 muß" (V, 1, 7f). In mehreren Fortsetzungen unterzieht
 Pockels die bislang vorgetragenen Fälle einer kritischen
 Revision, allein die zuletzt angekündigte Fortsetzung
 bleibt aus. Mit dem siebten Band scheidet Pockels als
 Herausgeber von ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ aus, und Moritz, aus Rom
 zurückgekehrt, fungiert wieder als der zunächst alleinige
 Editor.

Im dritten Teil des siebten Bandes erklärt Moritz, er habe
 wegen seines Auslandsaufenthaltes "von der Fortsetzung
 dieses Magazins durch Herrn Pokels (!) keine Zeile zu
 Gesicht bekommen", und müsse deshalb jetzt "mit einer
 Revision über die Revisionen des Herrn Pokels (!) nothwendig
 den Anfang machen, und ohne Umschweife dabei zu Werke
 gehen (...), um über den eigentlichen Zweck dieses Magazins
 mich deutlich zu erklären" (VII, 3, 2). Es sei nicht der
 primäre Anspruch seines Magazins, "unmittelbar Moral
 (sc. zu) lehren, und eben so wenig unmittelbar dem Aber-
 glauben entgegen (sc. zu) arbeiten" (VII, 3, 3). "Es giebt",
 so Moritz, "eine Sucht, viele Dinge leicht erklärlich zu
 finden, eben so, wie es eine Sucht giebt, viele Dinge
 unerklärlich zu finden", jedoch: "Der zu schnelle Ausruf,
 bei irgend einer sonderbaren psychologischen Erscheinung:
das läßt sich ja ganz natürlich erklären! ist immer schon
 verdächtig, weil der Erklärer seiner Sache zu gewiß ist,
 und fest zu glauben scheint, daß seinem allesforschenden
 schnellen Blick kein wichtiger Umstand entgehen könne."
 (VII, 3, 4; Hervorhebung von K.P. M.)

Vergessen wir heute nicht, daß auch Ernst Cassirer angesichts
 eines bestimmten Triumphalismus, den die zum 'Aufklärer'

gewordene Aufklärung in naivem erkenntnistheoretischem Positivismus auf ihre Fahnen geschrieben hatte, konzedieren muß, daß jene doch auch unter dem großartigen Motto "Sapere aude!" angetretene Epoche nicht von dem Fehler freizusprechen sei, "daß sie, in naiver Selbstüberschätzung, ihre Maße zur unbedingten, zur allein-gültigen und allein-möglichen Norm erhoben" habe (Cassirer 1932, XIV; Hervorhebung von E.C.).

Moritz erkennt die Krise des Denkens seiner Zeit, wenn er den aphoristischen Satz prägt: "Die Vernunft (...), welche bei jedem Schritt, den sie vorwärts thut, in Schwärmerei zu gerathen fürchtet, ist eben so wie die Tugend, welche immer bewacht werden muß, der Schildwache nicht werth." (ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ, VII, 3, 5) Moritz ist im Gegensatz zu Pockels eben nicht mit den in ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ behandelten Grenzfällen der menschlichen Psyche 'fertig' geworden: "Es läßt sich wohl von diesen Sachen reden, wer sie aber mit einem Blick zu übersehen sich einbildet, täuscht sich sicher, und wird dadurch selbst ein Gegenstand psychologischer Beobachtungen, indem er solche zu machen glaubt." (VII, 3, 6) Moritz kommt abschließend zu der schönen Formulierung: "Auf dem Punkte, wo unser Wesen sich vollendet, darf es wahrlich nicht vor sich selbst erschrecken; es hält in seinen innern Tiefen sich an sich selber fest, - und wo es erkannt wird, da entfliehen vor seiner leuchtenden Klarheit, alle eingeblendeten Schreckgestalten - denn nichts ist wahrhaft schrecklich als der Irrthum, welcher das Schreckliche erzeugt -" (VII, 3, 10f; Hervorhebung von K.P. M.) Als Moritz im achten Band von ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ, um seine Auseinandersetzung mit der Herausgebertätigkeit von Pockels abzuschließen, noch einmal einige Thesen "ueber den Endzweck des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde" vorträgt, versucht er, ausdrücklich zu erläutern, woher die Hauptirrtümer des Denkens seiner Meinung nach herrühren: "Denn wenn das Denkende sich selbst unmittelbar erforschen will, so ist es immer in Gefahr sich zu täuschen, weil es sich

in keinem einzelnen Augenblicke von sich selber absondern, sondern nur ein Hirngespinnst statt seiner vor sich hinstellen kann, um es zu zergliedern.-" (VIII, 1, 5)

Nach seinem Tod im Jahre 1793 widmet man Karl Philipp Moritz einen übelwollend-parteiischen Nachruf im von Friedrich Schlichtegroll herausgegebenen "Nekrolog auf das Jahr 1793" (Verfasser: Karl Gotthold Lenz), wo Moritz etwa das - wohl durch den Gewährsmann Pockels (?) belegte - Zitat zugeschrieben wird (es betrifft die Edition von ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ):

"Wir müssen vornehmlich dahin sehen, erschreckende und Schauer erweckende Aufsätze aufzunehmen, weil solche Bücher großes Aufsehen machen und von allen gern gelesen werden!" (Lenz 1795, 233; Hervorhebung von K.G. L.)
Gegen diesen teilweise Hintertreppenklatsch kolportierenden Nachruf (man vergleiche die abgeschmackte Geschichte von der "cara sposa di due Sceleti", Anm. zu 213) wandten sich Goethe und Schiller in ihren unveröffentlichten Xenien mit den Worten: "Armer Moritz! wie viel hast du nicht im Leben erlitten./ Aeacus sei dir gerecht; Schlichtegroll war es dir nicht." (Goethe 1893, 280) Zu vergleichen ist hier auch Goethes Brief an Schiller vom 26. Oktober 1796 (Goethe 1892, 244f) sowie im von Schlichtegroll herausgegebenen Supplementband des Nekrologs von 1798, Abt. 2, 182-218.

Es sei die Anmerkung gestattet, daß Karl Philipp Moritz es radikaler~~er~~ ernst meinte als manch anderer mit dem Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit, so wenn er z.B. 1786 in einer Abhandlung in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift "Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen" schreibt: "Daß nun jeder einzelne Mensch, wenn er seinen Anteil von Kräften zur Erhaltung des Ganzen aufgewandt hat, sich auch als den Zweck dieses Ganzen betrachten lerne und auch von jedem andern so betrachtet werde - darin besteht eigentlich die wahre Aufklärung, welche notwendig allgemein verbreitet sein muß, wenn sie nicht als bloße Täuschung und Blendwerk betrachtet werden soll" (Moritz 1976, I, 237; Hervorhebung von K.P. M.)

Man vergleiche hiermit etwa Kant in seiner bereits angeführten "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" von 1784, wo er auch schreibt: "Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism (...), aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurtheile werden eben sowohl als die alten zum Leitbände des gedankenlosen großen Haufens dienen." (Kant 1912, 3) Oder läßt sich in den panegyrischen Topoi, den wildwuchernden Lobreden auf Karl Eugen von Württemberg in Abels berühmter Rede über das Genie der Geist wahrer Mündigkeit feststellen (vgl. Abel 1956)? Ganz zu schweigen von einem so stillvergnügten Satz wie dem von Johann August Unzer: "Es ist alles in der Welt so eingetheilet, daß ein jeder Mensch damit zufrieden seyn könnte, wenn er nur wolte." (Unzer 1746, 55))

Wenn man heute das kleine Museum besucht, in das man Goethes Wohnung in der Via del Corso in Rom verwandelt hat, so fällt einem in einem der Zimmer sogleich beim Eintreten eine große Kopie des Tischbein-Porträts von Goethe in der Campagna ins Auge. An der direkt gegenüberliegenden Wand hängt ein vielleicht postkartengroßes Aquarell, das Karl Philipp Moritz darstellt. Dies sagt genug aus über die Rezeption von Moritz, welche noch heute unglücklicherweise - auch trotz des "Anton Reiser" - ganz im Schatten Goethes steht.

2.2 Planck 1781

Im Jahre 1781 erscheint der erste Band von Gottlieb Jacob Plancks "Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsres protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Konkordienformel", im Jahre 1800 ist das sechsbändige Werk abgeschlossen.

Nicht nur die historische, auch die psychologische Perspektive

will Planck in seine Arbeit einbeziehen: So fordert er bezüglich der Männer der Reformationszeit nicht nur "genaue Kenntniß der ganzen Geschichte des Zeitalters", sondern auch "eben so genaue Kenntniß ihrer persönlichen Geschichte, ihres Charakters, ihrer Lage, ihrer Lokalumstände (...), die uns meistens erst den Schlüssel zu ihren Werken geben muß" (Planck 1781, I, IX). Er stellt die These auf: "Ein einzelner, vielleicht nur durch einen Zufall beobachteter Zug aus dem Leben eines Mannes kann ihm (dem 'Untersucher', U.B.) seinen Charakter auf einmal darstellen, hundert andere Züge erklären, eben so viel scheinbare Widersprüche darinn auflösen, und mit einem Wort über alles Aufschluß geben, was er sonst unvereinbar gefunden haben würde."

(I, IXf) Planck ist sich der Aporien und Schwierigkeiten bei dieser Analyse allerdings wohl bewußt, wenn er "die Charakter-Schilderungen der Leute (...), die man nicht kennt", als "eine gar bedenkliche Sache" bezeichnet.¹

Planck bringt im Vorwort eine Devise zum Ausdruck, auf die sich mutatis mutandis 1911 Hartmann Grisar berufen wird: "Ich habe mir niemals Mühe gegeben, so lang ich an dieser Geschichte arbeitete, zu vergessen oder zu verbergen, daß ich selbst Protestant bin; aber ich hoffe, daß mich meine Ueberzeugung von unserem Lehrbegriff niemals zu einer falschen Vorstellung des Lehrbegriffs der andern Partheyn, niemals zu einem ungerechten oder nur heftigen Urtheil über sie verleitet haben soll." (I, IX; vgl. Grisar 1911, I, XII)

Von Luthers Wartburgaufenthalt schreibt Planck, Luther sei dort "ungeduldiger und reizbarer (...), viel unlenksamer als vorher geworden". "Seine Seele" sei so "durch die aufgegebenen verschiedene (!) Umständen (!) gestimmt" worden. Er fragt sodann rhetorisch: "Konnten sie (sc. die Umstände, U.B.) wohl nicht auch einen Einfluß auf die satanischen Versuchungen haben, über die er in dieser Zeit so oft klagte?" (II, IV, 17)

Planck weist an anderer Stelle auf bestimmte Schwächen in

Luthers Schrift "De servo arbitrio" hin, die er wie folgt kommentiert: "Ein Schluß von ähnlicher Art ist wohl nicht leicht einem vernünftigen Mann selbst in der Hitze des heftigsten Streits entfahren" (II, IV, 129). Hinter Plancks Ansatz zur 'Entmythologisierung' Luthers steht eine pädagogische Absicht: "ist nicht der Anblick der Schwächen eines grossen Mannes oft belehrender als der Anblick seiner glänzendsten Züge?" (II, IV, 132) Planck versucht bestimmten Aspekten in Luthers Mentalität und seinem Verhalten sowohl in Anbetracht der historischen Situation als auch unter Berücksichtigung seiner seelischen Verfassung nachzugehen, so z.B. Luthers Überzeugung, "daß es Gottes Sache sey, die er übernommen habe": Der Gedanke von der eigenen göttlichen Sendung sei mit dem "Anblick der wundervollen Wirkungen, welche seine zuerst so unscheinbaren Unternehmungen in so kurzer Zeit hervorgebracht hatten", in Einklang zu bringen (II, IV, 139f). Kritisch vermerkt Planck, daß Luther, wenngleich als "natürliche Folge" davon, "noch kühner, noch unternehmender, noch unbekümmerter wegen möglich nachtheiliger Folgen " geworden sei als vorher, denn dies habe ihn "an die Vorstellung gewöhnt (...), daß Gott schon wieder gut zu machen wissen werde, was er ihm auch durch unvorsetzliche Fehler verderben möchte" (II, IV, 140). Doch nicht nur Luthers stellenweise überhöhtes Selbstwertgefühl, auch seinen Papsthaß erwähnt Planck in seiner Darstellung, wenn er bezüglich des Jahres 1536 schreibt: "Ein ganz besonderer Anfall von Haß gegen den Pabst hatte die ganze Sekte um diese Zeit ergriffen (...). Luther selbst gehörte unter diejenige, die den Paroxysmus am stärksten bekommen hatten." (III, VIII, 297) Unter Berufung auf Friedrich Siegmund Keils "Merkwürdige Lebensumstände Luthers"² spricht Planck schließlich geradezu von einer "Leibs- und Gemüthskrankheit" Luthers, vor allem im Jahr 1527 (II, VI, 508, Anm. 244). Planck erwähnt die historische Situation, die schlechte Lage der protestantischen Partei, die Demütigungen Luthers durch seine Gegner

und schließlich die Pest in Wittenberg, von der er schreibt: "Sie verschonte zwar den unerschrockenen Mann, der ihr nicht ausweichen wollte, aber sein Körper litt deswegen von der Last, die seine Seele niederdrückte, nicht weniger als andere von der Pest. Eine Krankheit drohte seinem Leben ein Ende zu machen, und diese Krankheit war sichtbar bloß daher entstanden, weil es sein Körper nicht länger aushielt, der Sitz einer Seele zu seyn, die schon so lange von den widrigsten Leidenschaften zerrissen wurde. Er raffte sich wohl wieder auf, denn selbst sein Unwille gab ihm Stärke, aber dieser Unwille hüllte zugleich seinen Geist in finstere, menschenfeindliche Schwermuth, und mischte in seinen Charakter immer mehr von der Säure, die sich nicht nur in seinen Schriften, sondern auch in seinen Handlungen aus diesem Zeitraum nur allzusichtbar (!) verrieth. Der aufgebrauchte Gegner wurde mehr als einmahl (...) eigentlicher Verfolger!" (II, VI, 508)

Gerade auf den alten Luther wirft Planck noch einen psychologisierenden Blick, indem er schildert, wie sich "der alte, und durch Alter, Krankheiten und Kummer ohnehin saurer, argwöhnischer und auffahrender gewordene Mann" Luther (III, X, 279) im Abendmahlsstreit seiner letzten Lebensjahre verhalten habe.

2.3 Arnold 1782

In den Jahren 1782 und 1786 veröffentlichte Thomas Arnold seine "Observations on the nature, kinds, causes, and prevention of insanity, lunacy, or madness". Arnold, der der Maxime folgt: "nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu", unternimmt in seinem Werk den Versuch, ein enzyklopädisches System der Geisteskrankheiten aufzustellen nach Art des botanischen Systems von Linné und des pathologischen von Sydenham.

Im Kapitel über "maniacal insanity" verwendet Arnold Luther innerhalb einer Reihe historischer Beispiele (Arnold 1782/86, I, 155). An anderer Stelle geht Arnold noch einmal ausführlicher auf Luther ein. Der "great champion of the Reformation", für den Arnold größte Verehrung empfindet, habe allerdings auch seine Fehler gehabt, zu denen Arnold "rashness, vehemence and obstinacy" zählt (I, 353, Anm.). Daraus habe sich bei Luther "religious enthusiasm" entwickelt (ebd.). Unter Hinweis auf Robertsons "History of the Reign of the Emperor Charles V." bzw. das dort zitierte Testament Luthers spricht Arnold nicht nur - im Sinne von Robertson - von "an extraordinary elation of mind", sondern auch von "a near approach to the intoxication of enthusiasm" (ebd.). Die bei Luther zeitweise auftretende "religious melancholy" habe zumindest auf der Wartburg bzw. im Jahre 1527 zu "ideal insanity" bei Luther geführt (I, 354).³

Von sekundärer, wenngleich immer noch wesentlicher Bedeutung für die Ausbildung solcher Symptome seien folgende Faktoren gewesen: "his peculiar temperament of mind, the ignorance and superstitious credulity of the times in which he lived, his incessant application to his studies, and sedentary life" (I, 355, Anm.).

2.4 von Kerz 1810

Im Jahre 1810 fühlt sich der katholische Historiker Friedrich von Kerz, ein Schüler von Christoph Meiners, genötigt, Stellung zu einer französischen Schrift zu beziehen, die sechs Jahre zuvor als Beitrag zu einer Preisfrage des 'Institut national de France' veröffentlicht worden war. Kerz' Schrift, die anonym erscheint, trägt den Titel "Ueber den Geist und die Folgen der Reformation besonders in Hinsicht der Entwicklung des Europäischen Staaten-Systems. Als ein Seitenstück zu der von dem National-Institut zu Paris vor einigen Jahren gekrönten

Preisschrift des Herrn von Villers." Der französisch-deutsche Gelehrte Charles François Dominique de Villers⁴ hatte mit seinem "Essai sur l'Esprit et l'Influence de la Réformation de Luther" auf die Preisfrage vom 15. Germinal X (= 4. April 1802) geantwortet, welche gelautet hatte:

"Quelle a été l'influence de la réformation de LUTHER sur la situation politique des differens Etats de l'Europe et sur le progrès des lumières?" Villers stellt Luther geradezu als einen der Väter der Aufklärung dar, seine Reformation habe der Vernunft die Hindernisse aus dem Weg geräumt: "L'intelligence humaine, qui n'a plus devant elle les obstacles qui arrêtaient sa marche pendant les siècles du moyen âge, déploie toute son activité, sonde les fondemens des sociétés ébranlées, discute les droits des peuples, ceux des gouvernemens, ceux de l'état et de l'église. Cette activité fait ressentir son influence heureuse à toutes les branches du savoir humain" (Villers 1804, 374).⁵

Kerz widerspricht nun dieser These von Villers: "Es ist gewiß eine höchst gewagte Hypothese, die großen Fortschritte der Deutschen in den Künsten und Wissenschaften, als eine entfernte Folge der Reformation zu betrachten." (Kerz 1810, 356) Der Einfluß der Reformation sei vielmehr "im Anfange höchst verderblich und unselig" gewesen; durch die Reformation sei "allem ruhigen wissenschaftlichen Forschen auf einige Zeit ein Ende gemacht" worden, ja die Reformation habe den menschlichen Geist "mehrere Stufen von jener Höhe, welche er erreicht hatte, wieder herabgestoßen" (358). Auf den letzten Seiten seiner Schrift geht Kerz auf den Geist des Reformators ein. Nicht selten, so schreibt er, gebe es "in dem Leben historischer Menschen gewisse unbedeutende Ereignisse, in welchen ganz allein der Schlüssel zu allen Geheimnissen ihres Geistes, Herzens und ihrer ganzen Handlungsweise zu suchen ist" (382). Kerz spricht sodann davon, daß angeblich einer von Luthers Jugendfreunden an dessen Seite vom Blitz erschlagen worden

sei: "Heftig erschütterte dieser Zufall sein ganzes Nerven-System. Bald zeigten sich die Spuren einer gefährlichen ihm drohenden Geistes-Krankheit." Kerz widmet sich kurz den "traurigsten Symptomen (!) einer gänzlich zerrütteten Einbildungskraft" bei Luther (ebd.). Er zeigt sich erstaunt über "die beyspiellose Unbändigkeit seines hochfahrenden Gemüthes, über jenen unbeugsamen, oft jeder Föderung (!) der Vernunft und selbst den Bitten seiner Freunde trotzen den Eigensinn" und folgert: "erscheint einem Luther nicht selten als ein unerklärbares moralisches Räthsel, so wird man nicht ohne Widerwillen auf den niederschlagenden Gedanken geleitet, daß gar wohl eine periodisch eintretende Verrücktheit die erste und vielleicht einzige Quelle seines ganzen Reformator-Berufs, aller seiner öffentlichen Handlungen und des größten Theils seiner Reformen gewesen seyn könnte." (383)⁶

2.5 Prechtl 1817/18

Um Kerz' These kommt es im Reformationsjubiläumsjahr 1817 zu einer erbitterten schriftlichen Kontroverse, zu welcher sich ein angeblicher Martin Luther aus dem Jenseits zu Wort meldet.

1816 kündigt Friedrich Wilhelm Lomler im "Allgemeinen Anzeiger der Deutschen" anläßlich der bevorstehenden 300. Wiederkehr des Thesenanschlagdatums die Herausgabe deutscher Lutherschriften zum allgemeinen Gebrauch unter dem Arbeitstitel "Weisheit D.Martin Luthers in vier Bänden" an.⁷ Dies führte dazu, daß der ehemalige Abt des säkularisierten Benediktinerklosters Michaelfeld, Maximilian Prechtl, anonym ein "Seitenstück zur Weisheit Dr.Martin Luthers" veröffentlichte in Gestalt von Luthers Spätschrift "Vom Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet". Prechtl verweist darin auf die These von Kerz, der er sich anschließt. Die Folge davon ist, daß ein vom 1.April 1817 datiertes pseudonymes

"Sendschreiben Dr.Martin Luthers an den neuesten Herausgeber seiner Streitschrift, das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet" auftaucht, was Prechtel mit einer "Antwort auf das Sendschreiben Dr.Martin Luthers an den neuesten Herausgeber seiner Streitschrift, das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet,- von dem Verfasser des Seitenstückes zur Weisheit Dr.Martin Luthers" bedenkt. Als daraufhin ein zweites Sendschreiben Luthers angeblich aus dem Jenseits auftaucht, sieht sich Prechtel 1818 genötigt, eine "Abgedrungene Antwort auf das zweyte Sendschreiben Dr.Martin Luthers von dem Verfasser des Seitenstückes" abzufassen. Im selben Jahr erscheint sein "Seitenstück" in dritter Auflage, erstmals die bis dahin gewährte Anonymität Prechtels dadurch auflösend, daß andere von ihm verfaßte Werke angeführt werden. Prechtel nennt sein Motiv bei der Herausgabe des "Seitenstückes" jetzt ein ökumenisches: "es bezweckt die Wegräumung der Hindernisse, die dem Gemeinsinne, und der Annäherung unserer Herzen sowohl, als religiöser Begriffe neuerdings in den Weg gelegt werden" (Prechtel 1818a, XXVII; Hervorhebung von M. P.).

Prechtel beruft sich in seinem Urteil über Luther vornehmlich auf gewisse Polemiken des Erasmus, so die "Purgatio adversus epistolam non sobriam Martini Lutheri" und einige Briefstellen, wo es z. B. nach Prechtel heißt: "Citius enim persuaserit omnibus, se aut odio lymphatum esse, aut mentis morbo teneri, aut a sinistro quopiam agitari spiritu." Er beruft sich ferner auf das Urteil von Gottlieb Jacob Planck, das oben angeführt worden ist. Prechtels Hauptargument aber dafür, daß Luther "periodisch verrückt" gewesen sei, bezieht er aus der genannten Spätschrift Luthers: "kein vernünftiger Mensch kann ohne Schamröthe auf dieses Bild hinsehen." (Prechtel.1818a, 65) In beißender Rhetorik führt Prechtel in Anmerkungen zum Text der Schrift Luthers immer wieder an: "Ist dieß Sprache eines Religions-Reformators? - Sprache eines Weisen?" "Ist dieß Sprache eines vernünftigen Mannes? Welche ist dann die Sprache des Tollhauses?"

(Prechtl 1818a, 102, Anm. 13; 120, Anm. 38; 132, Anm. 61 und öfters) Prechtl bezeichnet folgendes abschließende Urteil als Formulierung von Kerz: "'Wenn dieß Sprache der Weisheit, Sprache eines Rüstzeuges Gottes, eines Religions-Reformators ist; welches ist dann die Sprache des Tollhauses?'"

(Prechtl 1818a, 340) In der Schrift von Kerz findet sich allerdings diese Formulierung nicht, dort heißt es unter Anspielung auf das 1807 von Zacharias Werner veröffentlichte Lutherdrama "Die Weihe der Kraft": "Ist dieses die Sprache der Weihe und Kraft: welches mag denn wohl die Sprache des Tollhauses seyn?-" (Kerz 1810, 144, Anm.) Doch Prechtls Interesse gilt nicht primär der Person Luther, sondern vielmehr dessen Werk, seiner Theologie. So fragt er rhetorisch: "Darf - und muß man nicht (...) den (...) Schluß ziehen", daß "die Reformation nicht ein Werk der besonnenen Vernunft war?-" (Prechtl 1818a, 23) Prechtl folgert schließlich, es sei "nicht unwahrscheinlich, daß Luther im Moment einer Geistes-Abwesenheit das erste Mal auf jene überspannte Idee verfallen sey" (Prechtl 1818a, 254, Anm. 237), womit er die Idee der Rechtfertigung sola fide meint. Die Alternative zur 'Verrücktheit' Luthers kann aber für Prechtl nur 'moralische Verworfenheit' lauten: "Was ist von dem moralischen Charakter desselben zu halten, wenn nicht Geistes-abwesenheit angenommen wird?" (Prechtl 1818a, 324, Anm. 354) Ich möchte hier nicht versäumen, einige Facetten aus der Auseinandersetzung zwischen dem pseudonymen 'Reformator' und Prechtl zu bieten, wie sie literarisch zwischen 1816 und 1818 ausgetragen wurde. Leider waren mir an weiteren Texten nur der von Prechtl wiedergegebene Inhalt des "Zweyten Sendschreibens Dr. Martin Luthers" sowie dessen eigene "Abgedrungene Antwort" zugänglich.

'Luther' antwortet auf die von Kerz vorgetragene und von Prechtl aufgegriffene 'Diagnose': "Nicht jede Tollheit, nicht jeder Wahnsinn ist schlechthin böse und entehrend, selbst der nur Folge eines kranken Gemüthes ist, verdient mehr Entschuldigung als Tadel." Ja er bemüht sogar den

"gottlichen Wahnsinn", den Plato in Phaidros erkannt habe (Prechtl 1818b, 22f).

Prechtls Urteil beruhe nur auf gewissen "Inconsequenzen", die er ihm, 'Luther', vorwerfe: "Sind nun alle die, welche je Inconsequenzen in ihren Handlungen bewiesen haben, lauter Geistesverrückte zu nennen; so sehet selbst zu, mein Wohl-Ehr-Würdiger Herr Abt! wo Ihr unter den Männern der Vor- und Jetztzeit, die bedeutende Rollen auf dem Welt-Theater spielten, gescheide (!), durchaus nüchterne Leute aufweisen wollt?" (Prechtl 1818b, 24f) Wenn 'Luther' versucht, Inkonssequenzen in Prechtls Buch aufzuweisen, um dann zu sagen: "Wahrlich, wenn Ihr diese Inconsequenzen nicht einsehet, so sehet Ihr überhaupt keine mehr ein, und dann seyd Ihr in der That verrückter, als ich es in meinem Leben je gewesen bin" (Prechtl 1818b, 37f), so steht dieser etwas gesuchte Hohn 'Luthers' in einem merkwürdig getrockneten Verhältnis zu dessen vorher geäußertem Eingeständnis, "sey auch meine Geistesverwirrung besonders die periodisch eintretende: (wenn Ihr es so wollt), immer nur bloße natürliche Krankheit gewesen, die dann auch ihre Unbesonnenheiten, leidenschaftliche Ausbrüche und Inconsequenzen zur Folge gehabt habe, (...)" (Prechtl 1818b, 23f). Prechtls Antwort ist, er habe bei Luther "eine durch Unfall veranlaßte Geistes-Krankheit" angenommen, um "den moralischen Charakter des Reformators, so viel möglich ist, (ac. zu) schonen" (Prechtl 1818b, 23). Ob denn, so fragt er rhetorisch, "jeder Wahnsinn - auch jener im Tollhause - 'gottlich' sei (Prechtl 1818b, 23f). Der Zweck seiner Hauptschrift sei "nicht ein Beweis periodischer Verrücktheit" bei Luther gewesen, sondern die "Warnung des Publikums vor unbedingtem Beyfalle" für Luther (Prechtl 1818b, 35). Prechtl wiederholt noch einmal seine These, "daß Luther gerade im Moment einer Geistes-Abwesenheit auf den Grund seiner neuen Religions-Theorie - auf die Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben - verfallen sey" (Prechtl 1818b, 36; Hervorhebung wie die letzte von M. P.). Prechtl verweist

sodann auf eine andere Publikation, in der er die gleichen Positionen vertreten habe, und deren Text anschließend wiederabgedruckt wird.⁸

Als ausgewähltes Beispiel für die aufgewühlten Wogen der Diskussion um die von Prechtel forciert vorgetragene These sei abschließend aus einer Rezension in der "Jenaischen Allgemeinen Literatur-Zeitung vom Jahre 1817" zitiert. Im dritten Band rezensiert 'Theodorus' Prechtels "Seitenstück". Prechtel, der, ohne daß sein Name genannt wird, als "wohlbekannter Prälat" bezeichnet wird, habe "sich selbst eine Schandsäule gesetzt". Es sei "bübisch", wenn er gegen den schimpfenden Luther mit Schimpfworten argumentiere. "Die Anmerkungen und Klopffechtereien unseres Don Quixote" könne man "nur mit Ekel überschlagen" (Theodorus 1817, 110f).

3. Luther zwischen Genie und Wahnsinn

3.1 Garmann/Alberti 1750

Im Jahre 1750 wurde die (wohl von Michael Alberti verfaßte¹⁾ Dissertation "De sanitate, morbis et morte B.Lutheri" von Emmanuel Heinrich Garmann veröffentlicht. Schon in ihrem Prooemium nennt sie ihr Darstellungsziel, indem sie als Thema einen Satz des Plinius angibt: "atqui etiam morbus est aliquis per sapientiam mori" (Garmann/Alberti 1750, 3).² Garmann/Alberti behandeln vor allem das in ihrer Zeit aktuelle Problem einer Temperamentseinstufung Luthers: "Judicamus igitur ex relatione h i s t o r i c a LUTHERUM S a n - g u i n e o - C h o l e r i c o temperamento praeditum fuisse, id quod ex ejus q u a l i t a t i b u s c o r - p o r i s & proprietatibus m e n t i s , indolis, m o r u m & passionum animi firmo ac solido argumento concludere licet." (9) Luthers eher melancholisch anmutende Anfechtungen in der Klosterzeit finden bei Garmann/Alberti folgende Erklärung: "haec melancholia non effectus temperamenti melancholici, sed fructus fracti & afflicti animi Sanguinei, ideoque t r a n s i t o r i a fuit" (14). Die These, Luther sei zum Typus des cholerischen Temperaments gehörig, findet ihre Untermauerung durch folgende Beweisführung: "Quod autem ad ejus a n i m u m attinet, tunc i n t r e p i d a , acris, confidens, h e r o i c a , ardens, i n d e f e s s a , c o n s t a n s , immutabilis, prompta, a n i m o s a , expedita, sollicita, l a b o r i - o s a , j u d i c i o s a , penetrans, prudens, ad res a r d u a s proclivis, in decidendis rebus praesens & parata, a s p e c t u h o n o r i f i c a , oculis fulgentibus coruscans, ingenua, in causa Dei & regni ac gloriae Christi, ut & in profligando Antichristo strenua & fervida, in pro- ac confessione veritatis coram omnibus aperta, f o r t i s ac contumax mentis qualitas, manifesta c h o l e r i c i hominis proprietas est." (17)

Kurz darauf sprechen Garmann/Alberti geradezu davon, daß zwei hitzige Temperamentsformen gleichgewichtig Luthers Charakter beherrschten: "Praeterea b. Lutherus magnum Sanguinei Temperamenti gradum possedit, adeo ut duo calida praedicta temperamenta fere in aequilibrio constituta fuerint; occurrunt tamen criteria, in mente & corpore ejus observanda, imprimis si speciales ejus aegritudines conciliamus, quae Sanguineo temperamento aliqualem praerogativam concedunt. Quoad corporis constitutionem ejus statura costata, mediocris longitudinis, amplioris humerorum latitudinis, crassioris colli, grandioris capituli, carnea faciei, genarum densarum, majorum & prominentium oculorum, succulenti & spongiosi habitus corporis, proportionatorum membrorum, sani & vivacis coloris naturalis, formosum delineant sanguineum, adeo ut multi cum delectamento & gaudio hunc Monachulum in introitu suo in varia loca adspexerint; & hanc terrestrem domum tabernaculi sanguine mobili, copioso & generoso impletam, inhabitavit magnus & Dei gratia ac virtute magnificus Spiritus, ita ut multi Christum in carne, Paulum in ore & Lutherum in corpore & voce cernere & audire optarent" (18).

Luthers Krankheitsanfall von 1527 wird von Garmann/Alberti folgender pathologischer Analyse unterzogen: "Hic subitaneus affectus consistebat in repentina sanguinis stagnatione in vasis cerebri & in actuali prodromo & praeparatione apoplexiae, a subitanea sanguinis congestione intra caput & ad cor, quam praegressae multae fatigationes, colloquia & vespertina obambulatio in horto domestico causabantur: nam strenuae occupationes & meditationes, sermocinationes, & sacrae ordinationes, alliciebant sanguinem ad cor & caput, quam primum autem sanguis denuo in super-

f i c i e m aut peripheriam corporis, cum secuto liberali
s u d o r e translatus fuit, inde c o r & c e r e b r u m
iterum a b h a c sanguinis c o n g e r i e liberatum &
o r d i n a t u s sanguinis circuitus per has partes
restitutus fuit" (24).

3.2 Sprißler 1837

Der radikal-demokratische Abgeordnete des Paulskirchen-
Parlaments und später amtsenthobene Priester Joseph Sprißler³
zeichnet in einer Rezension der Lutherbiographie von
Gustav Pfizer in den "Freimüthigen Blättern" von 1837 ein
interessantes und für einen katholischen Rezensenten seiner
Zeit höchst ungewöhnliches Charakterbild von Luther.

Er stellt dort die Forderung auf: "Luther muß in seinen
Theilen anthropologisch erwogen, psychologisch zurückkon-
struiert, und als Ganzes poetisch angeschaut werden, wie alle
großen weltgeschichtlichen Erscheinungen, die durch sich
selber schon nach ihrem innersten Verhalt und Grunde Poesie
im höchsten Sinne sind, und deren Daseyn ein Epos ist."
(Sprißler 1837, 95; Hervorhebung von J. S.)

Über Luther schreibt Sprißler: "Luther war vom lautersten
Eifer, von Gott begeisterten Muth erfüllt, streng und tadel-
los in seinen Sitten, es war ihm ein rücksichtsloser, hoher
und heiliger, wir können sagen ein furchtbarer Ernst um
christliche Wahrheit und Sitte, um Religion und Kirchenver-
besserung. (...) Er war mehr eine positive, als idealische,
mehr eine psychische, als geistige, mehr eine derbe, als
tragische Natur, nach der Gestalt des Jahrhunderts und den
Erfordernissen der Umstände geschaffen; offen, redlich, gerad
und unmittelbar, unerschrocken wie ein Leu, hochherzig,
unüberlegt, unklug, heftig wie ein ungeheurer Meeresstrudel
(...). Dabei von Natur aus schwächlicher Gesundheit, reizbar,
hypochondrisch, zu heiterer oder trüber Stimmung schnell
excentrisch erregbar, wie bei Hypochondrie häufig gefunden

wird., ein humoristischer Mann, voll Laune, Witz und Ironie, derb und poltern^d bei innerer Gutmüthigkeit und Gleichmuth." (97f; Hervorhebungen von J. S.)

Luther erscheint als "dieser hypochondrisch reizbare Mann, (...) immer getrieben und gehalten vom Gedanken des Todes und von innerer krankhafter Seelenpein aus Gewissenszart-heit" (99). "War Luther excentrisch hingerissen: nullum unquam magnum ingenium sine admixtione furiae fuit. Wir dürfen es uns nicht verhehlen, die allerstärkste physische und moralische Kraft muß unter einem so gewaltigen und unaufhörlichen Drucke solcher Umstände oft wanken, unter welche Luther gestellt war. (...) mit zunehmenden Jahren (...) unterlag er öfters seinem kranken Temperamente. Wir sehen ihn immer verdrossener, unmuthiger, gereizter, zorniger werden. (...) Bärenatzen hatten an den Saiten seiner Seele gerissen, und sie erschwirreten fortan bei der leisesten Erregung mißtönig." (102) Sprißler faßt resümierend und polemisierend (eine leider zeitlos aktuelle Polemik!) zusammen: "Luther hat, was ihm zum Vorwurf gemacht werden kann, entweder aus der katholischen Zeit mitgebracht, oder es ist ihm von den Katholischen im Kampfe aufgedrungen worden. - Geschieht nicht Aehnliches auch heute noch? Sehen wir nicht gerade die edelsten Kräfte, die reinsten Charaktere, die schönsten Leben, die sich dem kirchlichen Fortschritte gewidmet, unter den listigen Anfeindungen und rohen Verfolgungen einer obscurirenden hierarchischen Stabilität mißstimmt, verzerrt, gebrochen, verhöhnt, verödet, verfolgt und untergraben." (102f) Liest man Sprißlers Ausführungen, so erscheint der neuerdings von Lewis W. Spitz vorgetragene Vorwurf von "Catholic jaundice" bei Sprißler vollkommen unverständlich (Spitz 1977, 64).

3.3 Irland 1875

Am 26. November 1874 hält Dr. William W. Ireland einen Vortrag vor der Medizinisch-Psychologischen Gesellschaft in

Edinburgh zum Thema "The Hallucinations of Mahomet and Others".

Nachdem Ireland die Visionen des Muhammad erörtert hat, versucht er seine Untersuchungsergebnisse zu generalisieren:

"It is possible a careful study of the lives of other religious pretenders might help us to some useful generalisations" (Ireland 1875, 570). In diesem Kontext kommt er dann auch auf Luther zu sprechen: "he was a man of very powerful imagination, and subject to neurotic affections, which, as usual, he put down to diabolical agency." (ebd.)

Nachdem er sodann noch einige der Halluzinationen Luthers unter besonderer Berücksichtigung der Wartburgzeit geschildert hat, schließt Ireland seinen Vortrag mit der etwas unklaren Äußerung: "There is no proof that the delusions or hallucinations to which the German reformer was subject did in any way alter or modify his religious views. It is, however, easy to imagine circumstances under which they might have done so, and led Luther to become the founder of a new religion." (572)

3.4 Regnard 1898/99

In seiner Studie "Génie et folie. Réfutation d'un paradoxe"⁴ geht Albert Regnard im Abschnitt "Réformateurs et fanatiques religieux" auch auf Luther ein.

Er stellt dort fest: "Pour Luther (...) l'état psychique morbide ne semble pas contestable" (Regnard 1898/99, 25).

Als Diagnose nennt Regnard "un état de nervosisme outré, analogue à l'hystérie et frisant la folie proprement dite" (408). Luthers intensive Beschäftigung mit dem Teufel deutet er so: "C'était une façon de parler et il n'y a pas lieu d'y attacher d'importance." (409) Regnard, der sich in diesem Zusammenhang auch mit Muhammad beschäftigt hat, schreibt sodann: "Que si, maintenant, l'on demande quelle a été l'influence sur l'œuvre de Mahomet et de Luther, de leur nervosisme extrême, de leur indéniable état de folie lucide

(eine Seite zuvor hat er noch "frisant la folie proprement dite" geschrieben, U. B.), je répondrai, sans le moindre embarras, qu'elle a été des plus heureuses à leur point de vue. Autant le trouble de l'esprit, l'excitation nerveuse ~~désordonnée~~ sont nuisibles à la réalité philosophique et scientifique, autant leur action morbide s'exerce efficacement pour l'évolution progressive de cette perversité qu'est la religion à tous ses degrés, mais principalement sous la forme monothéiste; c'est pour cela que j'ai nettoyé mon calendrier de tous les Mahomets et de tous les Luthers, en dépit de l'influence considérable, mais néfaste, exercée par eux sur l'évolution de l'esprit humain." (ebd.)

Regnard gehört zu den Autoren, die das sie leitende Erkenntnisinteresse klar aussprechen.

Er versucht Lombroso zu widerlegen, wenn er am Schluß schreibt "Ma tâche est terminée; j'ai montré que la folie n'était qu'une exception chez les hommes de génie (2 et 1/2 p. 100 environ). (...) Seuls les fanatiques religieux ont été servis par leur état plus ou moins complet d'aliénation plus ou moins lucide; pour moi, ainsi que je l'ai exposé, ces hommes-là ne sont pas de vrais héros de l'humanité, à laquelle ils sont au contraire funestes." (415f)

3.5 Kawerau 1904

Gustav Kawerau veröffentlichte 1904 unter dem Titel "Etwas vom kranken Luther" einen Aufsatz in den "Deutsch-evangelischen Blättern".

Nachdem er dort einleitend bemerkt hat, daß man bei Luthers Krankheit vor allem an sein Nierensteinleiden denke, welches er aber nicht als seinen eigentlichen "Pfahl im Fleisch" auffassen möchte, gibt Kawerau als sein Darstellungsziel an: "Ich möchte versuchen, die Symptome dieses andern Leidens zu sammeln, wie uns gelegentliche Notizen unsrer Quellen davon berichten, und zwar zunächst aus der Zeit von 1522

(Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg) bis zum Schluß des Koburger Aufenthalts 1530." (Kawerau 1904, 305)

Kawerau nennt im folgenden als Krankheitssymptome Luthers "gravedines capitis und Schwindel", "einen schweren Ohnmachtsanfall", den Ratzeberger zugleich "als einen Anfall von großer Schwermut und Traurigkeit" beschreibe. Er spricht ferner von "Schwermutsanfällen", "plötzlicher Übligkei (...), die sich in Erbrechen Luft machte", und als deren Ursache Kawerau "nervöse Reizbarkeit" annimmt (ebd.). Was Luthers Produktivität in dieser Zeit anlangt, meint Kawerau, es ergebe sich "das Bild einer kolossalen geistigen Produktivität, die aber doch nicht möglich war ohne entsprechendes Sammeln und stilles Studieren" (306).

Was die Krankheit Luthers von 1527 betrifft, schreibt Kawerau: "Im Januar 1527 stellen sich heftige Herzbeklemmungen ein", zunächst "eine überaus heftige Attacke mit großer Seelenangst (...)- noch ohne körperliches Übelbefinden, (...) aber am nächsten Tage (...) auch heftige Krankheitserscheinungen dazu: ein heftiges Sausen vor dem linken Ohr", schließlich "eine schwere Ohnmacht" (307; Hervorhebung von G. K.). "Unter eigentümlichem Schluchzen tritt dann ein Tränenerguß ein, mit dem die seelische Depression schwindet." Doch spätestens 1529 erfolgt nach Kawerau die "Wiederkehr jener Schwermutsanfechtungen" (ebd.). Es folgen "Benommenheit des Kopfes, Schwindelanfälle und Ohrensausen", "Kopfschmerzen". "Sofort sind auch die geistlichen Anfechtungen wieder da: zu Schwindel und Kopfschmerz kommt ihm hinzu, 'was Satans Engel an ihm sich zu schaffen macht.' (...) auf der Feste Koburg traten schon nach wenigen Wochen die alten Krankheitssymptome in voller Kraft wieder auf", so "jene neurasthenischen Erscheinungen", "jenes Sausen im Kopf", "Ohnmachtsanfälle", schließlich noch das Symptom "einer großen Empfindlichkeit gegen Licht" (309f).

Kawerau faßt zusammen: "Überblicken wir die vorstehend aufgeführten Nachrichten, so erhalten wir das Bild eines abgearbeiteten, fast unausgesetzt am Kopf leidenden, von

jenem Sausen im Kopf oft vollständig arbeitsunfähig gemachten Mannes. (...) Wir müssen aber staunen, wenn wir überschauen, was er in diesen Krankheitszeiten geleistet hat. (...) Hier zehrte eine Kraft sich zusehends auf, (...) Riesenhaft steht er da, und dann wieder doch so todesmatt." (311f) Kawerau erwähnt abschließend die von Küchenmeister 1881 gezogene Parallele zu Bismarck unter dem gemeinsamen Symptom "morbus reformatorius", der er seine Zustimmung nicht ganz versagen kann: "Gewiß, wir haben es hier zu tun mit den Folgen körperlicher und geistiger Überanstrengung, wie sie der außerordentliche Beruf mit sich brachte." (316) Kaweraus Schlußworte geraten ein wenig in die Nähe des Mottos, das der Arbeit von Garmann/Alberti über Luthers Krankheiten vorangestellt worden war: "atqui etiam morbus est aliquis per sapientiam mori" (Garmann/Alberti 1750, 3), wenn er schreibt: "Eine gute Strecke Weges geht es in solchem Leben wie mit ins Unbegrenzte gesteigerter Kraft vorwärts - das Nervösgewordensein erscheint zunächst wie ein Kraftzuwachs, dann aber kommen die Nackenschläge, der 'Pfahl im Fleisch'. (...) Wir gewinnen (...) ein psychologisches Verständnis für alles, was an Luther uns so oft abstoßend oder bedauerlich erscheint: die zunehmende Reizbarkeit, die Maßlosigkeit seines Zornes, die Exzesse im mündlichen und gedruckten Wort, den plötzlichen Wechsel der Stimmungen und dergl. Aber auch seine geistlichen Anfechtungen werden uns von diesem Übermaß der Arbeit und der Sorge (...) aus verständlich." (Kawerau 1904, 316)

3.6 Markgraf 1929

"Hagiographic in nature" nennt Lewis W. Spitz zu Recht die Arbeit von Bruno Markgraf: "Der junge Luther als Genie. Beitrag zur Lutherpsychologie" (Spitz 1977, 62, Anm. 12). So erscheint diesem Luther "wie Napoleon" (Markgraf 1929, 403); "es muß ihm ähnlich ergangen sein wie dem jungen

genialen Goethe" (408). Luther wird dort weiter geschildert als "faustisch" (410), "von faustischem Drange" (ebd.), "ein Kämpfer in Prophetenstimmung" (412) etc.

Ich glaube, diese kurze Zitatensammlung reicht für unseren Zweck hier schon aus.

3.7 Lange-Eichbaum 1928/1967

Im von Wilhelm Lange-Eichbaum 1928 veröffentlichten und mittlerweile von Wolfgang Kurth umgearbeiteten und weitergeführten Standardwerk seines Genres "Genie, Irrsinn und Ruhm. Genie-Mythus und Pathographie des Genies" findet sich auch ein kurzer Abschnitt, der sich mit Luther befaßt.

Dort heißt es 1928: "Cycloider Pspth. (= Psychopath, U. B.) von maßloser Affektivität, in der Richtung auf eine leichte Cyclophrenie hin; gelegentlich (so 1527) die Grenzen der Psychopathie überschritten zur Gemütskrankheit hin. (...) Sein Hauptgedanke der Rechtfertigung nur durch den Glauben: die welthistorische Bedeutung des Pathologischen."

(Lange-Eichbaum 1928, 409; Hervorhebungen von W. L.-E.)

1967 heißt es: "Zykloider Bionegativer (!) von maßloser Affektivität in der Richtung auf eine leichte Zyklophrenie hin, wobei gelegentlich (so 1527) die Grenzen des Psychopathischen zur Gemütskrankheit hin überschritten werden. Viele hypomanische Charakterzüge, auch wohl leichte Phasen. Manchmal Illusionen, phantastische Verkennungen, Pseudohalluzinationen (stark visuell, außerdem ohrleidend). Stark rationale und stark archaische Schichtung zugleich. Fühlte seine überwältigenden Stimmungsanomalien (nach außen projiziert) als Teufel oder Gott; so seine Lehre (De servo arbitrio 1525), daß Gott und Teufel miteinander kämpften als Reiter auf dem Tier Mensch, der selbst keine Entscheidung habe! Sein Werk spiegelt ihn wider. Sein Hauptgedanke der Rechtfertigung nur durch den Glauben ist eine Verallgemeinerung seiner eigenen seelischen Bedrängnis und zugleich Ausdruck seiner Selbstheilung. Auch L. ein Beweis für die welthistorische Bedeutung des Bionegativen (!)." (Lange-Eichbaum 1967, 459)

4. 'Medizinistische' Erklärungsansätze

4.1 Küchenmeister 1881

1881 erscheint in Leipzig eine Pathographie Luthers unter dem Titel "Dr. Martin Luthers Krankengeschichte. Mit erläuternden Bemerkungen aus seinem Leben, Lebensweise, Schicksalen, Kämpfen und Wirken für Aerzte und Laien zusammengestellt". Ihr Verfasser ist der Mediziner Friedrich Küchenmeister, der im Vorwort konstatiert: "Zunächst existirt keine chronologisch, ätiologisch und klinisch systematisch geordnete Krankengeschichte Luther's", da die Dissertation von Garmann/Alberti "ganz unvollständig, dürftig und veraltet" sei und sich "besonders in der damals vorwiegenden Temperamentsfrage" ergehe (Küchenmeister 1881, 3).

Küchenmeister unternimmt in seiner Pathographie auf Quellenstudium beruhende Erklärungsversuche für Luthers Krankheitszustände, dabei gelegentlich auch die Grenzen zur Psychopathologie streifend. So befaßt er sich auch mit dem 'Anfall im Chor': "Krankhaft" - so Küchenmeister - sei "jedenfalls die in Folge geistiger, ascetischer Ueberspannung eingetretene Attaque, wo er, als im Kloster der Abschnitt von den Besessenen gelesen wurde (Matth.17, V.14), auf dem Chore, auf dem er sich befand, wie ein Besessener tobend niederfiel und schrie: 'ich bin's nicht, ich bin's nicht', was seine Gegner, diese tief religiöse, excentrische Gemüthsstimmung misskennend, für 'eine epileptische Attaque oder für ein Besessensein von Dämonen' ausgaben." (16)

Was Luthers vor allem in der Wartburgzeit aufgetretenen halluzinationsartigen Zustände betrifft, so zieht Küchenmeister "eine natürliche Ursache" (40) als Erklärung für sie vor¹. So schreibt er z.B. über die von Ratzeberger berichtete Erscheinung eines schwarzen Hundes, der bei den Worten von Psalm 8 verschwunden sei: "Das letztere Bild oder Phantom darf man aber wohl schwerlich Hallucination nennen, sondern

muss es für ein Traumbild im Halbschlaf, der hier von geistiger Abspannung eintrat, betrachten." (40)

Die Dimension unfreiwilliger Komik erreicht allerdings Küchenmeisters 'medizinistischer' Erklärungsversuch einer weiteren angeblichen 'Erscheinung' Luthers: "In der späteren Zeit Luther's wird noch einmal eines ähnlichen Phantoms gedacht. Erasmus Alber erzählt im Dialogus vom Interim 1548: 'Dr. Martin Luther sah einmal zum Fenster hinaus, da ging eine grosse schwarze Sau im Garten; (...). Da sprach er: Siehe, Du schöner Engel, bist Du nun zur Sau worden? Da verschwand die Sau.' (...) Diese Erscheinung für eine Hallucination zu nehmen, dürfte wenig gerechtfertigt sein. Man kann sich die Sache wohl leichter so erklären: Luther sah bei vollem Sonnenschein aus dem Fenster hinaus und ohne Schutz gegen die Sonne selbst. Dadurch wurde sein Auge überreizt, und als er es wegwendete, stellte sich ihm, ehe er das Auge wieder gebrauchen konnte, ein dunkler Fleck vor demselben dar, der die Gestalt einer Sau hatte. Nach kurzer Zeit bekam das Auge unter Schwinden jenes Fleckes seine volle Sehkraft wieder." (40f)

Von Luthers Krankheit im Jahre 1527 erwähnt Küchenmeister zunächst folgenden Briefauszug Luthers: "Am 13. Januar 1527 schreibt Luther an Spalatin: 'Es ist wahr, neulich wäre ich durch ein plötzliches Blutcoagulum um die Präcordien zugeschnürt (angustiatum) und fast des Lebens beraubt worden, aber mir half schnell ein Schluck Aqua Cardui benedicti, wie sie es nennen.'" (54; Originaltext WA Br 4 Nr. 1073)

Außerdem erwähnt er für diesen Zeitraum "seine Anfechtungen, seine melancholische Stimmung, erzeugt und unterhalten durch das Alleinstehen, in Folge des Weggangs der Universität, die Krankheit im Hause und die Schwangerschaft Käthens, für die Luther stets bangte, da die Pest Schwangere gerade gern ergriff" (61). Küchenmeisters Erklärung, was "die körperliche Ursache der melancholischen Stimmung Luther's" gewesen sei, ist die folgende: "Ein grosser Teil der Ursachen lag in den Moliminibus haemorrhoidalibus (soge-

nannten blinden Hämorrhoiden)" (ebd.). Nachdem er zahllose Belege für Luthers Arbeitseifer trotz heftigster körperlicher Beschwerden in den Jahren 1530/31 angeführt hat, folgert Küchenmeister: "Wir haben das vollständige Bild eines nervös gewordenen und doch immerfort schaffenden Mannes vor uns, das uns caeteris (!) paribus (...) unwillkürlich an die stetige, körperliche, krankhafte Abgespanntheit eines bekannten, politischen Reformators der Gegenwart erinnert, gleich als ob sie einen 'morbus reformatorius, oder reformatorium' (Reformatoren-Krankheit) aller Zeiten darstelle." (70f)²

Zur Temperamentsfrage schreibt Küchenmeister: "Sein Temperament und geistiges Naturell war das Gemisch eines von Haus cholerischen und melancholischen. Das erstere wurde frühzeitig durch harte Erziehung Seiten (!) der Lehrer und Aeltern, dann durch klösterliche Zucht, durch innere, geistige Glaubenskämpfe, durch angestrengte geistige Arbeiten und Fasten, sowie endlich durch Körperkrankheiten abgestumpft und niedergekämpft und machte, wenn das nicht gelang, gewaltsame Eruptionen selbst unter Poltern und Schimpfen, ging aber, wenn besiegt, leicht über in den die Ermattung Luther's widerspiegelnden melancholischen Zustand, was umso leichter durch seine Ascetik und geistige Zerknirschung gefördert wurde." (133f; Hervorhebung von F. K.) Indem er noch einmal auf den von ihm so benannten 'morbus reformatorius' zu sprechen kommt, nennt Küchenmeister weitere Einzelheiten dieser Krankheit: "nachdem er nun Reformator geworden und sich als solcher fühlte, dann traten nicht nur die Schönen Seiten des Reformators (...), sondern auch alle jenen Schwächen hervor, die die krankhafte Seite im Leben grosser Reformatoren bilden (...). Diese krankhafte Seite, die ich den morbus reformatorius oder richtiger die Reformatoren-Krankheit genannt habe, giebt sich zu erkennen, durch ein heftiges und rücksichtsloses, in der Form selbst anstössiges Bekämpfen der Gegner, deren Ansichten, wie sie vom Reformator getadelt, ebenso rücksichts-

los verachtet, und als geistige Thorheiten angesehen werden; durch einen colossalen Eigensinn im Verfolgen des Angestrebten; durch aufreibende Thätigkeit für Erlangung des vorgesteckten Zieles. (...) Selbstverständlich hält hierbei der kräftigste Körper nicht aus, ohne 'todtmüde' zu werden; (...) die Nerven beantworten den Kampf mit allerhand Neuralgien in den verschiedensten Körperregionen" (135f). Küchenmeister schließt seine Pathographie Luthers mit einer Ankündigung, die er allerdings nie wahrgemacht hat: "Falls die vorstehenden Bemerkungen über Luther's somatische Krankheiten Anklang finden sollten, werde ich eingehend später die psychischen Zustände Luther's und Schön's Angriffe gegen ihn in dieser Richtung näher nach den Quellen beleuchten." (136)

4.2 Berkhan 1881

Im "Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten" von 1881 veröffentlichte Oswald Berkhan einen Aufsatz unter dem Titel "Die nervösen Beschwerden des Dr. Martin Luther".³ Den Anstoß zu dieser Arbeit bot ihm nach eigenem Bekunden die Tintenfaß-Legende aus Luthers Wartburgzimmer, der er nachgegangen und deren Charakter als Sage zu entlarven ihm gelungen ist: "Aber ich habe bei meinen Nachforschungen in dieser Beziehung manche andere Momente gefunden, die ich mittheilungswert erachte, weil sie, psychisch interessant, gleichwohl den ärztlichen Kreisen wenig bekannt zu sein scheinen." (Berkhan 1881, 798) Ziel seiner Darstellung soll es sein, "von den Störungen des Nervensystems zu berichten, über welche Luther zu klagen hatte, darunter auch die Sinnestäuschungen (...), die ihn betroffen haben" (799; Hervorhebung von O. B.).

Als disponierende Faktoren bezüglich der Entstehung von Luthers nervösen Beschwerden nennt Berkhan "eine Luther angeborene Schüchternheit, die Armuth, in welcher seine

Jugendjahre verflossen, dabei seine strenge Erziehung" (ebd.; Hervorhebung von O. B.). Doch "directen Anlass zu denselben hat wohl das entsagungsvolle Leben gegeben, welches Luther während der Mönchszeit führte (...), später die Zweifel und Kämpfe seines Gewissens, durch sein Auftreten gegen die Kirche hervorgerufen, (...) und vor Allem anhaltendes Studiren und Schriftstellerei." (ebd.; Hervorhebung von O. B.) Berkhan erwähnt Luthers "Präcordialangst" (ebd.) und "noch andere Störungen der Nervencentren, wie Sausen im Kopfe und Schwindel" (800).

Berkhan geht im folgenden auffallend unkritisch auf einige Passagen aus Moritz Meurers Luther-Biographie ein.

Dazu einige Bemerkungen in Form eines kurzen Exkurses.

4.2.1 E x k u r s: Luthers angebliche Gehörshalluzinationen bezüglich Hab 2, 4 nach den Quellen überprüft

Der Licentiat der Theologie und Pfarrer Moritz Meurer veröffentlichte in den Jahren 1842-46 eine Biographie "Luther's Leben aus den Quellen erzählt", die mehrere Auflagen erlebte. Im Vorwort zur 2. Auflage schreibt er 1851 von dem "große(n) Genuß", den ihm "das Lesen der Quellen gewährte, die wir für eine Geschichte von Luthers Leben haben", und dem "Mißbehagen", das ihm "die meisten gangbaren Biographien Luthers einflößten". Meurer fährt dann fort: "hieraus entspann sich weiterhin der Gedanke, ob es bei dem gerade hier vorhandenen reichen und zuverlässigen Material nicht möglich sein sollte, mit Fernhaltung aller und jeder eigenen Zuthat, sei es Erläuterung, Ergänzung oder Urtheil, ein Leben Luthers rein aus den Quellen und mit den eigenen Worten der Quellen darzustellen. (...) Keinem einigermaßen kundigen Leser wird es entgehen, daß der Grundsatz, welcher den Charakter des ganzen Buches bedingt, wirklich inne gehalten worden ist; aber mit welcher, oft wohl peinlichen, Treue dies geschehen sei,

kann nur der beurtheilen, welcher die Mühe nicht scheuen will, bei irgend einem beliebigen Abschnitt die angezogenen zahlreichen Quellen mit dem Texte zu vergleichen."

(Meurer 1870, VIIIf; Berkhan 1881 zitiert die textgleiche Auflage von 1878)

Wenn Berkhan nun "Gehörsstörungen" (Berkhan 1881, 801) Luthers behandeln will, so legt er seinen Ausführungen folgende Passage aus Meurers Werk zugrunde: "Luther hatte die Epistel an die Römer zur Hand genommen, um sie zu erklären. Als er nun darin auf den Spruch des Propheten Habakuk:

Der Gerechte wird seines Glaubens leben, kam, da ging ihm diese Meinung durch eine göttliche Kraft so tief zu Gemüthe, daß es ihn immerhin, was er auch vornahm, deuchte, er höre diese Stimme: Der Gerechte wird seines Glaubens leben. Er verspürte wohl, daß sein Gemüth gewaltig getroffen war; aber wie er solche Gemüthsbewegung stillen sollte, das wußte er nicht. Da begab sich zu derselbigen Zeit, daß er (im Jahre 1510) mit einem Ordensbruder von seinem Convent in Klostersgeschäften nach Rom geschickt wurde. Diese Reise übernahm er umso williger, weil er hoffte, er wolle durch den Besuch der heiligen Oerter, wie sie sie nannten, Ruhe und Trost für sein Gewissen finden. Je weiter er aber unterwegs fortreiste, je öfter und stärker dünkete es ihn, man singe ihm fort und fort diese Stimme: Der Gerechte wird seines Glaubens leben!"

(Meurer 1870, 36; Hervorhebung von M. M.) Meurer nennt als Belege: "D. Georg Mylius Vorrede zu der Ausleg. über den Brief an die Römer in der Uebersetzung in Lindners Comp. Seckendorf. I. 40ff. Math. a.a.O." (ebd., Anm.)

Der zweite Beleg für Luthers angebliche Gehörsstörungen, auf den sich Berkhan beruft, steht ebenfalls bei Meurer: "Als er nun damals (...) die Stufen an der Pilatusstiege (...) auf den Knien hinauf rutschte, um den Ablass zu empfangen, (...): da war ihm nicht anders zu Muthe, als wenn ihm unter solchem Werk eine Donnerstimme mit großem Schrecken zugerufen würde: Der Gerechte lebt seines

Glaubens." (Meurer 1870, 39) Meurer merkt dazu in einer Fußnote an: "Mylius bei Lindner a.a.O. Diese Erzählung findet ihre Bestätigung durch ein Autographon von Paul Luther, der sich i. J. 1582 mit seinen beiden Söhnen in die Handbibel eines Freundes (Ausgabe v. J. 1541) einschrieb, welche sich dormalen auf der Bibliothek zu Rudolstadt befindet."

Prüft man den älteren Beleg für die erste Episode, den Meurer bietet, so stellt sich heraus, daß es ihn nicht gibt. Mathesius berichtet keinesfalls von Gehörshalluzinationen Luthers, auch nicht von himmlischen Einflüsterungen, und dies schon gar nicht in Zusammenhang mit seiner Rom-Reise. Allenfalls im entfernten Hintergrund stehen könnte folgende Passage bei Mathesius, der dort Luthers Wartburgaufenthalt schildert: "Aber vnser Einsiedler dringet mit S. Pauli Text durch/ vnnd erhelte die gewisse vnd Selige Lere/ das der gerecht nur seines Glaubens lebe/ wenn jm Christi Blut vnd Löbgehalt auß gnaden durch denn Glauben zugerechnet werde. Wie er denn disen Spruch S. Pauli/ auß dem Propheten Abacuc genommen/ sein lebenslang fur sein Hauptspruch hielt/ Welchen er der Römischen Abgötterey/ vnnd seinem gewissen/ das jhn beschuldigen/ vnnd allen Pforten der Hellen mit freydigkeit pflaget fürzuhalten." (Mathesius 1573, 31a; Meurer hat die Ausgabe von 1565 benutzt) Untersucht man einmal die übrigen Stellen, an denen Meurer Mathesius als Beleg angibt (den er nie mit Seitenzahl zitiert), so ergibt sich, daß Mathesius mancherorts mißbräuchlich herangezogen wird, etwa Meurer 1870, 11, wo er - ohne jeden Anhaltspunkt - als Gewährsmann für die Episode vom verständnisvollen Magister Trebonius angeführt wird.

Es war mir durch die etwas schwierige Quellenlage unmöglich, den zweiten Beleg Meurers für seinen Bericht über Luthers Gehörshalluzinationen im Original zu überprüfen. Die Ausgabe des Compendium Seckendorffianum, zu der der Hofprediger Benjamin Lindner 1754/55 das Vorwort verfaßte, war mir nicht

zugänglich. Auch die Primärquelle, aus der Lindner - nach Meurer - dort in deutscher Übersetzung zitiert, die Vorrede zur Auslegung des Römerbriefs von Georg Mylius, konnte ich nicht im Original einsehen. Doch Scheel führt in seiner Quellensammlung jenen Auszug aus der Praefatio zur Schrift "In epistolam D. Pauli ad Romanos", erschienen Jena 1595, (offensichtlich wirklich "een zéér zeldzaam boekje", wie Eekhof 1916, 7, Anm. 1 schreibt) auf, der der bei Meurer gebotenen deutschen Version zugrundeliegt. Dort heißt es: "Sempiterna memoria digna est Megalandri Lutheri historia, quam ex relatu filii quondam ego accepi. Accidit, ut (...) Lutherus Vitebergae explicandam sumpserit epistolam ad Romanos scriptam. Progressus ad locum prophetae Habacuc: 'Iustus fide sua vivet', sic eundem sensum divina quadam virtute animo suo imprimit, ut quicquid ageret, subinde sibi videretur audire vocem, haec verba sibi inculcantem: 'Iustus fide sua vivet'. (...) Contigit eodem tempore, ut Romam ipsi excurrendum esset quorundam negotiorum gratia. (...) Quo ille ulterius in via progressus est, tanto sibi crebrius ac vehementius hanc vocem ex Paulina epistola occini persensit: 'Iustus fide sua vivet.' (...) Cumque (...) gradus nescio quos scalae Pilatae (...) per genua etiam conscendisset, (...) perinde ac tonitru quodam in medio opere percussus vocem illam: 'Iustus fide sua vivet (!)', animo suo cum tremenda maiestate insonantem audiit." (Scheel 1929, 212, Nr. 541)

Vergleichen wir diesen legendenhaft überhöhten Bericht mit dem authentischen Zeugnis von Luthers Sohn Paul, wie es bei Köstlin/Kawerau 1903, I, 749 (Anm. 3 zu 98) und Eekhof 1916, 6 (mit einem nicht sehr gut lesbaren Faksimileabdruck der Handschrift) abgedruckt ist, so läßt sich leicht feststellen, daß der Bericht von Mylius die Szene auf der Pilatus-Treppe legendenhaft umgestaltet.

Dr. Paul Luther schreibt, er habe 1544 von seinem Vater Folgendes gehört: "da ehr seine preces graduales in scala Lateranensi verrichten (Eekhof: verrichtenn) wollenn ist ihme

(E.: ijhme) alsbald (E.: alsbalde) eingefallenn der spruch
(E.: Spruch) des propheten (E.: prophetenn) Abacuk, welchenn
Paulus ihm (E.: ihm) erstenn capitel zunn (E.: zum) Römern
(E.: Römerr) eingefüret: nämlich: der (E.: Der) gerechte
(E.: Gherechte) wirdt seines glaubens lebenn. Hatt darauf
(E.: darauff) sein gebett (E.: seine gebette) bleybenn
(E.: bleijbenn) lassenn. Und wie ehr gegen Wittenbergk
(E.: Wittenbergh) kommen (E.: kömmenn), nichts anderst als
dieselb epistel Pauli für (E.: fur) sein hochst fundament
gehaltenn."

Ich möchte hier die Diskussion über den historischen Wert
des Berichtes von Paul Luther außer acht lassen, die sich
hauptsächlich darauf konzentriert, daß dieser einen 38 Jahre
zurückliegenden Bericht seines Vaters wiedergibt, den er als
Junge von elf Jahren gehört hat, und als einzigen Kommentar
ein Zitat aus Meurers Vorwort wiederholen, wo dieser schreibt,
sein Ziel sei es gewesen, "ein Leben Luthers rein aus den
Quellen (...) darzustellen", und dann fortfährt: "mit welcher
(...) Treue dies gezechen sei, kann nur der beurtheilen,
welcher die Mühe nicht scheuen will, bei irgend einem
beliebigen Abschnitt die angezogenen zahlreichen Quellen
mit den Texten zu vergleichen." (Meurer 1870, VIIIf)

Was Berkhan betrifft, so ist die Frage zu stellen, wie er
solche Luther-Legenden kritiklos übernehmen konnte (er
stellt übrigens die Diagnose: "Sinnestäuschungen, auf
Fluxionen beruhend, welche durch eine aussergewöhnliche
geistige Thätigkeit veranlasst waren" (Berkhan 1881, 803)),
wenn er, was die Tintenfaßlegende von der Wartburg betrifft,
eine ausgesprochene Wanderung ad fontes unternommen zu
haben scheint: "Ich habe seit jenem Besuche auf der Wartburg
diese Frage mannigfach Geistlichen und Geschichtsforschern
vorgelegt, habe gelegentlich (!) Schriften, die Luther's
Aufenthalt auf der Wartburg behandelt, auch von ihm selbst
verfasste nach dieser Richtung hin durchforscht und schliess-

lich herausgefunden, dass die erwähnte Sinnestäuschung wohl auf einer Sage beruhen müsse, da kein Zeitgenosse Luther's darüber etwas berichtet, und er selbst in seinen Schriften Nichts (!) davon erwähnt." (798; Hervorhebungen von O.B.) Diese Art wissenschaftlicher Vorgehensweise auf Seiten der protestantischen Lutherforschung läuft allerdings blindlings, doch zielstrebig in jenes Messer, das ihr 1904 Heinrich Denifle in seinem Werk über "Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung" vorhält.

4.3 Cabanès 1907

1907 erscheinen "Les Indiscrétions de l'Histoire" des Docteur Cabanès in Paris, die ihre Verwandtschaft mit den Werken Eugène Sues schon ein bißchen im Titel anzudeuten scheinen. (Vom selben Autor erschienen außerdem: "Le Cabinet secret de l'Histoire", "Les Morts mystérieuses de l'Histoire" u.ä.) Cabanès beschäftigt sich darin auch mit Luther, vornehmlich mit dessen Tod. Luther, zeitlebens "lithiasique, hémorrhoidaire, gouteux" (Cabanès 1907, 37), sei einer Pneumonie erlegen (gegen Majunke⁴). Cabanès geht allerdings auch auf Luthers Stimmungsschwankungen ein: "Les périodes de prostration alternaient avec les crises d'excitation et sans en rendre responsable une paresse intestinale chronique, on ne saurait affirmer que celle-ci n'a pu influencer sur son caractère." (39)

4.4 Ebstein 1908

Unter dem Titel "Dr. Martin Luthers Krankheiten und deren Einfluß auf seinen körperlichen und geistigen Zustand" veröffentlichte der Mediziner Wilhelm Ebstein 1908 eine Pathographie Luthers.

Ebsteins besonderes Forschungsgebiet stellt die Gicht dar⁵. Zu Beginn seiner Arbeit über Luther weist er daher schon auf seine Beobachtungen hin bezüglich der "gar nicht selten bei der Gicht auftretenden neurasthenischen, bisweilen an Psychosen erinnernden Symptome (...), welche sich besonders als depressive Zustände mit hochgradiger hypochondrischer Verstimmung charakterisieren." (Ebstein 1908, 7; Hervorhebungen von W. E.) Es bestehe "kein Zweifel darüber, dass auch Martin Luther in diese Kategorie von Patienten gehört" (ebd., Hervorhebung von W. E.).

Ebsteins Ziel ist es, wenn er den Einfluß behandelt, den Luthers Krankheiten "auf Luthers psychischen (!) Zustände, sein Temperament, seinen Charakter u.s.w. gehabt haben", jene Arbeit zu leisten, die sich Küchenmeister noch vorgenommen habe, der aber "seit 18 Jahren tot" sei und "diese Lücke nicht ausgefüllt" habe (8f).

Ebstein behandelt im folgenden Luthers Klosterzeit und konstatiert "heftige geistige Erregungszustände und (...) exzentrische Gemütsverstimnungen" (10) bei Luther. Auf der Wartburg habe er "allerlei Sinnestäuschungen im Gebiete des Gehörs und Gesichts" gehabt, "welche von Luther als Satans Werk angesehen wurden" (12).

Bezüglich Luthers Krankheit von 1527 zitiert Ebstein aus Luthers Brief an Spalatin vom 13. Januar 1527, wo dieser "ein plötzliches Blutkoagulum um die Präkordien" (14) erwähnt, und berichtet von "einer schweren Synkope" (ebd.) Luthers am 8. Juli dieses Jahres.

Was Luthers depressive Phasen während dieser Zeit anlangt, so finden sie nach Ebstein "im Anfang des Jahres 1528 zum mindesten grossenteils ihre Erklärung in den von sogenannten blinden Hämorrhoiden veranlassten moliminibus haemorrhoidalibus, welche endlich im Januar 1528 flüssig wurden" (15). Eine Gesamtdiagnose stellt Ebstein, wenn er konstatiert, daß "das gesamte Weh und Ach, unter dem Luther zu seufzen hatte, unter dem direkten bzw. indirekten Einfluss der harnsauren Diathese, deren Sklave er war", gestanden habe,

"welche nicht allein deren typischsten (!) Symptome nämlich die Gicht und den Stein, sondern auch zu einem grösseren oder geringeren Teil (...) auch das Ohrenleiden und vornehmlich das ganze Heer von nervösen Erscheinungen (...) bewirkten (!) oder wenigstens ihrer Entstehung Vorschub leisteten (!)" (47f).⁶

Ebstein lehnt Küchenmeisters Diagnose einer "Reformatorenkrankheit" bei Luther ab. Luthers Kampfweise sei nicht pathologisch zu bewerten: "Mit Sammetpfötchen lassen sich solche Kämpfe nicht durchfechten und solche Gegner nicht besiegen." (55) Ebstein lehnt es auch ab, "die mannigfachen nervösen Symptome Luthers, wie dies Berkhan (...) getan hat, auf Fluxionen zurückzuführen, welche durch seine aussergewöhnliche geistige Tätigkeit veranlasst waren" (55f). Er zieht es vor, "zunächst den Einfluss der Gicht auf das Gemüt der Kranken" (56) zu betrachten. Ebstein führt "ein gut Teil von Luthers melancholischer Verstimmung auf seine Gicht" zurück, "ein mindestens ebenso grosser Anteil daran" könne "sicherlich Luthers chronischer Stuhlverstopfung zugeschrieben werden" (57). Erste Folge der letztgenannten sei "die Hypochondrie" (ebd.; Hervorhebung wie die letzte von W. E.), dergestalt allerdings, daß "bei Luther (...) die Darmaffektion zuerst" bestand; "die genannten nervösen Erscheinungen stellten sich nachher ein und steigerten sich in demselben Grade, wie die Verstopfung sich verschlimmerte" (58). Förderlich für Luthers nervöse Beschwerden sei ferner "sein Ohrenleiden, welches meiner Ansicht nach in einer chronischen Mittelohrentzündung bestand" (59). "Die mehrfach aufgetretenen synkopalen Zustände, sowie (...) die Sinnestäuschungen, Visionen und die Aufregungszustände, unter denen er wiederholt zu leiden hatte" (61), können nach Ebstein sehr wohl in Luthers Gesamtdiagnose vornehmlich unter dem Aspekt seiner harnsauren Diathese eingefügt werden. "Wenngleich Luther auch gelegentlich an Sinnestäuschungen gelitten hat, so kann daraufhin eine Geisteskrankheit nicht angenommen werden." (62) Luthers Visionen lassen sich nach Ebstein durch "Fasten,

Nachtwachen, geistliche Uebungen, angestrengteste geistige Arbeit" und den dadurch entstandenen "Zustand der Inanition und reizbaren Schwäche" erklären, welche "eine vorübergehende Verwirrung seiner Gehirntätigkeit durchaus verständlich erscheinen lassen" (ebd.). "Die Gehörsstörungen (...) hatten wohl ausschliesslich ihren Grund in den materiellen Erkrankungen des Ohrs selbst" (ebd.).

4.5 Cornet 1909

Am 6.März 1909 erscheint in "Le Progrès Médicale" ein Aufsatz von Cornet über "Les maladies de Luther". Auch er geht auf Luthers heftige Stimmungsschwankungen ein: "A vrai dire, tout ces symptômes ne sont pas à rapporter à l'état de constipation, mais la plupart étaient les avant-coureurs ou les signes méconnus alors, de la diathèse urique et rhumatismale dont a souffert notre malade." (Cornet 1909, 125) Cornet beruft sich hierin ausdrücklich auf die Diagnose von Ebstein. Nach einigen weiteren Ausführungen über Hämorrhoiden, Arthritis u.ä. stellt Cornet die Frage: "Faut-il admettre qu'un tel état de santé n'ait eu aucune influence sur l'état moral et intellectuel du grand Réformateur ?" (126) Ebstein habe dies zwar verneint, aber er sei ja auch Deutscher und dazu noch Protestant: "Sans doute, Luther avait cette force de volonté qui réduit la douleur (...) Mais Luther n'en fut pas moins un malade. (...) il le fut assez pour qu'il soit admissible que la revision parallèle de ses luttes religieuses et de ses souffrances physiques et morales révèle à quiconque aurait le loisir de se plonger dans une pareille étude, certaines anomalies psychiques, visant non pas le but que poursuivait Luther et qui fut si pleinement atteint, mais les moyens qu'il employa ainsi que leur explication psychologique." (ebd.)

5. Lutherpsychologie im Konfessionsstreit

5.1 Schön 1874

Der Minoritenpater, Doktor der Theologie, Philosophie und freien Künste sowie emeritierte Seelsorger der niederösterreichischen Landes-Irrenanstalt Bruno Schön gab im Jahre 1874 eine Schrift mit dem Titel "Dr. Martin Luther auf dem Standpunkte der Psychiatrie beurtheilt" heraus.

Ihr erster Satz lautet: "Martin Luther, geb. den 10. November 1483, gest. den 22. Februar 1546, ist zwar schon verschieden, meines Wissens aber noch niemals auf dem einzig richtigen, auf psychiatrischem Standpunkte beurtheilt worden."

(Schön 1874, 3; Hervorhebung von B. S.) Dies will Schön nun tun, und er stellt auch gleich eine Diagnose: "Luther war in seinen Nervenparthien überreizt, und dieser krankhafte Ueberreiz war die Ursache seiner krankhaften anderen Erscheinungen: der Hallucination, Illusion, Größenwahn, Verfolgungswahn, übermäßiger geschlechtlicher Erregungen und der wieder daraus entspringenden krankhaften psychischen Nebenerscheinungen, z.B. Hochmuth, Eitelkeit, Schriftverdrehung, maaßlose Beschimpfungen seiner Gegner u. dgl." (ebd.; Hervorhebung von B. S.) Doch einen Satz weiter kündigt Schön an, bei seiner Untersuchung solle "kein verletzendes, liebloses, bitteres Wort vorkommen, ganz objektiv soll Martin Luther dargestellt werden; wir wollen seinen Verehrern nur urkundlich, ganz leidenschaftslos zeigen, wer er auf psychiatrischem Standpunkt wirklich ist. Dabei verliert Luther an seiner Ehre gar nichts, ja er wird in seinen groben Verstößen gegen Sitte und Wahrheit sogar, weil psychisch gestört, zum Theile entschuldigt." (ebd.; Hervorhebung von B. S.) Doch was Schön mit seinem Pamphlet beabsichtigt, das ist nicht etwa ein posthumer Versuch der psychologisch argumentierenden Ehrenrettung Luthers auf katholischer Seite, es ist in Wahrheit eine Art Autodafé in effigie mit den Mitteln der Psychiatrie.

Während Luthers Klosterzeit konstatiert Schön bei ihm "ein sich Hineinwerfen in eine excentrische Denk- und Lebensweise, eine Verzerrung an sich wahrer Gedanken und christlicher Empfindungen" (4; Hervorhebung von B. S.): "Sein von Natur aus edler Charakter, mit großen Natur- und Geistesanlagen ausgestattet, überließ sich immer mehr dem Zuge der Leiden-schaften und seine (!) heftigen Temperamente, bis er die Selbstverleugnung ganz wegwarf." (5) Doch Luther sei keines-falls allein schuld: "Sein Provinzial Staupitz verdarb ihn mehr, als daß er ihm nützte." (ebd.). Während dieser viel zu früh Luthers theologische Karriere förderte, so Schön, "überließ (sc. er) den armen Luther der Seelenpein und der Selbsthilfe" (6), was dessen angeblich krankhafte psychische Veränderungen betraf. Die Folgen für Luther sind dem ehe-maligen Irrenhaus-Seelsorger klar: "Seine bis zum Extrem getriebenen religiösen Anschauungen und sein nervöses Poltern, Schimpfen und Schelten gegen seine Gegner, besonders gegen den Papst, pochten oft an die Thore des Wahnsinns, Einlaß fordernd. Aehnliche nervöse Charaktere, die an insania sine delirio litten, fand ich in meiner vieljährigen Irren-seelsorge mehrere, die sich eigene philosophische und religiöse Systeme machten und auch aufschrieben." (7) Jedoch: "Großartig angelegte Charaktere halten in diesem Zustande länger, ja nicht selten das ganze Leben aus, besonders Gelehrte und Hochstehende, da sie theils den vollen Wahnsinn nicht zum wirklichen Ausbruch kommen lassen, oder denselben schlau zu bemänteln wissen, oder man getraut sich nicht, sie zu detentiren." (8) Im Falle Luthers sieht dies für Schön so aus: "Luther bemäntelte seine psychische Störung größtentheils mit dem Teufel, von dem er nach seiner eigenen Aussage Tag und Nacht versucht wurde und der ihm näher war als seine 'Ketha'." (9) Wenn Luther behauptete, der Teufel habe ihn zum Papismus zurückführen wollen, so "verwechselte er offenbar die gute Seite seines Gewissens mit dem Teufel, er subject-objectivirte, wie ich das gar oft in meiner vieljährigen Praxis antraf bei denen, die an den Teufel glaubten" (10; Hervorhebungen von B. S.).

Nach einigen Ausführungen über Luthers Sendungsbewußtsein hält es Schön "für nothwendig, eine Erklärung für die vorauszuschicken, welche Luther's Scharfsinn bewundern und ~~der~~ den Gedanken an seine psychische Störung (Wahn sine delirio) gar nicht aufkommen ließ. Fast alle Nichtfachmänner stellen sich nämlich vor, daß der vom Wahn Behaftete verworren daher reden und handeln müsse, daß er nach tiefen Gründen gar nicht denken könne u. dgl. Einige wissen zwar, daß die an fixen Wahn Leidenden in Allem gescheidt urtheilen, sobald sie aber auf ihre Wahnidee kommen, ist der Narr fertig; aber sie wissen den Grund nicht. Dieser besteht darin, daß der Patient im Exaltationszustande weit schärfer und tiefer urtheilt und geschickter handelt, als vorher im ruhigen, gesunden Zustande; die Erregtheit der Nerven hilft eben dem Geiste." (12f)

Schön kann an dieser Stelle nicht umhin, eine scharfe Polemik gegen die damalige Leitung der Wiener Irrenanstalt zu richten, die "unter dem gegenwärtigen Director Herrn Dr. Schlager total herabgekommen" (13) sei.

Nachdem er sodann noch einmal Größenwahn bei Luther festgestellt hat, kommt Schön von neuem auf seine reichen diesbezüglichen Erfahrungen zu sprechen, indem er einige Fälle aus der Wiener Irrenanstalt schildert. Doch Luthers Diktion scheint selbst für den Irrenhaus-Seelsorger Schön noch neu zu sein: "Ich lebte 19 Jahre als Seelsorger einer der größten Irrenanstalten der Gegenwart (in Wien), aber eine solche verrückte Sprache hörte ich nie, wie sie nach dem Ausdrücke seiner Verehrer, 'der theuere Gottesmann', führte." (19) In den Lutherschen Invektiven gegen den Papst sieht Schön gar "offenbar Tobsuchtsanfälle (furibunda transitoria), wie man sie gar oft in den Heilanstalten findet" (21).

Bei einem Abriß der weiteren Lebensgeschichte Luthers kommt Schön auch auf seine Heirat im Jahre 1525 zu sprechen: "Von nun an manifestirte Luther eine Menge psychischer Störungen, wie das schon bei solchen Kranken der Fall ist, die Monate lang klug und gescheidt reden und handeln, auf einmal aber

wieder mit Merkmalen ihrer früheren Psychose hervortreten. Luther machte den Anfang mit obscönen, anstößig plumpen und widerlich rohen ~~Äußerungen~~ über sein eheliches Verhältniß. Der Fachmann nennt die zu Grunde liegende Krankheit Satyriasis bei dem männlichen und Nimphomania bei dem weiblichen Geschlechte, welche bei Nervösen nicht selten ist." (24) Was Luthers drastische Äußerungen zur Niederschlagung des Bauernaufstandes betrifft, so passen sie für Schön sehr gut in seine Diagnose: "die Erfahrung in der Psychiatrie (...) weist mit absoluter Gewißheit nach, daß Satyriasis immer mit Grausamkeit verbunden ist, solche Kranke sind im Stande, das Kind im Mutterleibe nicht zu schonen; ja, in der Ausübung der Grausamkeit finden sie Wollust. Unter allen Leiden-schaften ist diese die wildeste Bestie und hat Diabolisches in sich." (25; Hervorhebung von B. S.)

Doch trotzdem formuliert Schön unmittelbar darauf: "Luther war kein schlechter, wohl aber ein kranker, psychisch gestörter Mensch, der hier seinen kranken Gefühlen freien Lauf ließ. Wie schön und wahr redet er in vielen Stellen seiner Tischgespräche, seiner Predigten, der Auslegen der darauf Bezug habenden Stellen, nämlich über Keuschheit, Nächstenliebe etc." (26) In späteren Jahren stellt Schön bei Luther noch eine weitere Wahnidee fest: "Es trat bei ihm der Verfolgungswahn auf; er hielt die Gegner seiner Lehre für seine gegen sein Leben verschworenen Feinde, die theils selbst, theils durch gezahlte Miethlinge ihm Gift beizubringen suchten" (26f.).

Die Luthersche Argumentationsweise, wie Schön sie sieht, "zuerst ein Dogma, den Ritus u.s.w. zur eckelhaftesten Fratze zu verunstalten, dann erst, vergessend, daß das nur sein Hirngespinnst ist, mit Wuth darüber herzufallen, um zu widerlegen, in dem Tone eines Marktschreiers und mit hyperbolischen Phrasen sich aufblähend", trete "nur bei psychisch Erkrankten" auf (32).

Über Luthers letzte Lebensjahre schreibt Schön: "Bei den Psychosen, an denen Luther erkrankt war, stellt sich meist

Melancholie, Hypochondrie, Schwermuth oder eine (!) dieser Depressionszustände ein, wodurch die Lage dieser Kranken wahrhaft bejammernswerth wird; die Hallucinations-Bilder werden im wahren Sinne des Wortes Entsetzen erregend: die Hölle öffnet sich, gähnt dem Unglücklichen als seine Heimath entgegen; der glühende Teufel von Flammen umgeben tritt heraus, schreitet auf ihn zu, streckt seine Krallen aus, um ihn zu ergreifen. Noch wo möglich entsetzlicher wird die Scene, wenn Hallucinationen des Gehörs hinzutreten, wo der Teufel zu sprechen anfängt....." (34).

Es seien hier noch einige Passagen aus der abschließenden Zusammenfassung von Schön zitiert: "Der Fachmann hält stets an dem Grundsatz: Es giebt keine psychische Störung, es sei denn, daß ihr stets eine somatische Krankheit zu Grunde liegt, wenn diese auch sollte gar nicht aufgefunden werden. Bei Luther war, offen ausgesprochen, Ueberreiz der Nerven des Sensoriums, daher seine Hallucinationen und Illusionen des Gesichts und Gefühls. Das Gemeingefühl war zerstört und wurde immer mehr und mehr zerrüttet. Im gemeinen Leben sagt man von solchen Patienten, er ist überspannt, d.h. überspannt in seinem Fühlen, Denken und Wollen. Gleichwie, wie von selbst wächst aus diesem exaltirten Zustande Größenwahn heraus. (...) Aus dem Größenwahne entwickelt sich fast immer der Wahn, verfolgt zu werden, passiver Verfolgungswahn, weil der Widerspruch nicht ausbleiben kann, (...) Die geschlechtlichen Erregungen wegen der gesamten Nervenerregung sind nicht immer damit verbunden, es kommt dabei viel auf Erziehung, Alter, Temperament und andere Umstände an." (38f; Hervorhebungen von B. S.)

5.2 Hausrath 1896

Der spätere Lutherbiograph Adolf Hausrath veröffentlichte 1896 in den "Neuen Heidelberger Jahrbüchern" einen Aufsatz über Luthers Bekehrung. Hausrath bezeichnet dort die Formulierung "Bekehrung" für Luthers Klostereintritt und die

Beruhigung seiner inneren Kämpfe durch Staupitz als nicht nur für "eine mittelalterliche Lebensbeschreibung Luthers", sondern "auch für unsere psychologische Betrachtungsweise (...) die angemessenste" (Hausrath 1896, 163). Dann wendet er sich einer Untersuchung dieser Wende in Luthers Leben unter psychologischen und psychopathologischen Gesichtspunkten zu.

Hausrath schildert Luther als Studienanfänger in Erfurt 1501: "Äusserlich ein hurtiger, fröhlicher Geselle, ist in ihm ein geheimes Sehnen und Aengsten, ein Hungern und Dürsten, das die Lehrer nicht stillten. (...) während er Baccalaureus, Magister, Jurist wird, mit den treuen Gesellen singt und lärmt, wächst in ihm das Gemütsleiden, die geheime Seelenangst, auf ihm ruhe Gottes Ungnade. Wir haben keinen Grund, in den Anfechtungen und Schrecken, die seine Seele gegen Ende seiner Studienzeit heimsuchen, etwas anderes zu sehen als dieselben pathologischen Zustände, die wir aus der Schilderung späterer Zeugen, so auch seines Arztes Ratzeberger, kennen (...) Dass diese Empfindung der Mutlosigkeit und Niedergeschlagenheit sich in religiöse Vorstellungen umsetzte, ist bei dem gläubig erzogenen und stets vom Gefühle der Gottesnähe begleiteten frommen Studenten leicht zu verstehen. In diesen Vorstellungskreis eingehend trat nun aber die (...) Schreckhaftigkeit seines Wesens hinzu, die er selbst auf die Misshandlungen seiner Kinderzeit zurückführt und die er als den Grund seines Eintritts in das Kloster bezeichnet. Er meinte, da er die seltsame Hoffnungslosigkeit, die auf ihm lastete, nicht als ein körperliches Leiden zu verstehen mochte, Gott zürne mit ihm." (169f)

Über Luthers Klosterzeit schreibt Hausrath: "Für melancholische Naturen ist nichts so schädlich als die Einsamkeit, die sie begehren, und so wundern wir uns nicht, dass seine 'Anfechtungen' in der Zelle keineswegs aufhörten, sondern im Gegenteil mit verdoppelter Gewalt wiederkehrten." (173f)

Die Tatsache, daß Luthers allererste Klosterzeit von ihm selbst in helleren Farben geschildert wird, bezeichnet

Hausrath als "psychologisch begreiflich": "gerade die Neuheit dieses Zustandes mochte ihn reizen. Dazu war der Novizenmeister ein würdiger, christlicher Bruder, der ihm auch später noch tröstlich war." (174) Seine rhetorische Frage: "wie die Einförmigkeit des Klosterlebens auf Bruder Martins krankes Gemüt für die Dauer wirken würde?" (ebd.) beantwortet Hausrath kurz darauf: "Die religiösen Anfechtungen kehrten wieder, wie sie denn ein pathologischer Zustand waren, der stets die gleichen physischen Merkmale trägt, psychisch aber sich immer in denjenigen Vorstellungen ausspricht, die ihn sonst gerade bekümmern." (175)

Luthers Krankheit von 1527 ordnet Hausrath ganz in dieses psychopathologische Bild ein: "Wie diese Anfechtungen verliefen und wie entsetzlich der Kranke dabei litt, das hat Justus Jonas uns hinterlassen, der eine solche grandem tentationem spiritualem Luthers aus dem Jahre 1527 genau schildert." (176) Zum pathologischen Bild von Luthers Anfechtungen schreibt Hausrath: "Dass bei vollkommen gleichen körperlichen Symptomen der Inhalt der gemüthlichen Anfechtungen doch in den verschiedenen Lebensperioden ein ganz verschiedener ist, beweist, dass die körperliche Erkrankung nicht etwa eine Folge der geistigen Kämpfe war, sondern umgekehrt, die körperliche Erkrankung zog die seelische Verstimmung nach sich und diese äussert sich dann darin, dass ihm der jeweiligen Inhalt seines Lebens verfehlt, missglückt, voll Gefahren erscheint. Haben dann beide Momente sich zum Unerträglichen gesteigert, dann löst sich die Spannung in einer tiefen Ohnmacht, oder in Ohnmachten, die mit Weinkrämpfen abwechseln, oder auch, nach einem gegnerischen Zeugnis in epileptischen Krämpfen." (ebd.) Ohne Belege zu nennen, führt Hausrath an: "Berufene Ärzte haben nach dieser Krankengeschichte geurtheilt, dass Luther an einem Krampfe der Arterien litt, der solche Beängstigungen nach sich zieht, sich bis zur Todesangst steigert und Ohnmachten oder Weinkrämpfe im Gefolge hat. Dass solche halb seelischen, halb körperlichen Krankheitszustände ausserordentlich schwer zu heilen sind, ist bekannt" (178).

In einer Art Grauzone zwischen psychologischer und physiologischer Erklärung für Luthers Anfechtungen bewegt sich Hausrath, wenn er in einem Satz konstatiert: "durch die dadurch (durch Nachtwachen und Fasten, U. B.) hervorgerufene Blutarmut und Abmagerung steigerte sich natürlich die Neigung zu jenen Anfällen" und vermutet, daß Luther "die ersten Keime zu jenen Angstanfällen wahrscheinlich seiner harten Erziehung verdankt" (ebd.).

Das Unverständnis seiner Klosterbrüder und seines Beichtvaters für seine Anfechtungen liegt nach Hausrath daran, "dass diese Ängste gegenstandslos waren und von dem Krampfe in seinen Arterien und der Verstimmung seiner gepeinigten Nerven ausgingen" (180). Die Heilung für Luthers Zustände sei erst mit Staupitz gekommen, der "gerade die rechte Art" hatte, "Luthers kranke Erregung zu beschwichtigen, indem er alles scheinbar leicht nahm und doch das Tiefste dabei geistvoll berührte" (182). Auch ihm war nach Hausrath allerdings "der letzte Grund der Schwermut (...) eben unverständlich, weil er körperlich war" (183).¹ Trotzdem habe Luther Staupitz als eine Art Vaterersatz angesehen: "Zum ersten mal (!) erfuhr Luther, was Vaterliebe sei und mit wahrhaft kindlichem Vertrauen schloss er sich an den älteren Mann." (184) Unter dem Zuspruch von Staupitz gewinne Luther Mut und neue Kräfte: "Seine Bekehrung war vollendet." (ebd.; Hervorhebung von A. H.) Gegen Luthers weiterhin vereinzelt auftretende Anfechtungen wisse Staupitz das Heilmittel: es gelte, "Luther Arbeit zuzuweisen, ihn zu zwingen, sich seiner Fähigkeiten bewusst zu werden. Sah der Kranke den Erfolg, so schwand der Kleinmut ganz von selbst." (ebd.)

Erstaunlich genug: Trotz der hier eindeutig vorgenommenen psychopathologischen Lutheranalyse ("Gemütsleiden" (169), "dieselben pathologischen Zustände" (ebd.), "krankes Gemüt" (174), "kranke Erregung" (182)) hat Hausraths Aufsatz von 1896 kein Echo in der Fachwelt hinterlassen. Einzig Denifle bezieht sich an einer Stelle auf ihn². Eine andere Reaktion sollte Hausraths Lutherbiographie beschieden sein.

5.3 Hausrath 1905

In der Einleitung zum ersten Band seiner Lutherbiographie spricht Hausrath 1905 von der "Pflicht, die schöne, sympathische Gestalt des Reformators in Schutz zu nehmen gegen die Verleumdungen, deren Hartnäckigkeit am besten beweist, wie auch der Feind (!) erkannt hat, daß hier der Schlüssel der Stellung ist, die er zu nehmen beabsichtigt (!)"(I,VII).³ Aber Hausrath blickt so weit über die Mauer der protestantischen Luther-Festung hinweg, daß er eingestehen muß: "Seine (sc. Luthers) Person gibt uns hundert Rätsel auf. Unter allen großen Männern ist Luther der paradoxeste."(ebd.) Wie eine Granate schleudert Hausrath sodann folgenden Satz ins Lager der Belagerer: "Jenen Dominikaner (...), der über die Absicht seiner Brüder, den Augustiner lebendig zu verbrennen, und über ihre Greuel in allen Reichen Europas kein Wort verliert, dafür aber sich über Luthers rohe Polemik tugendhaft entrüstet, müssen wir auf Matthäi 7 verweisen, wo von einem Splitter, einem Balken und einem sehr frommen Manne die Rede ist." (I, XIIIIf)

Wenn sich der Staub über dieser Detonation gesenkt hat, so entwickelt Hausrath nun allerdings eine Lutheranalyse, die offensichtlich jenes Postulat zu erfüllen bestrebt ist, das Denifle zwar aufgestellt, doch selbst keinesfalls erfüllt hat: das eines Voranschreitens "auf psychologischem Wege" (Denifle 1904, 393) bei der Analyse der Persönlichkeit Luthers.

So schreibt Hausrath, wenn er von der strengen Erziehung Luthers berichtet hat: "Diese, den tief empfindenden Knaben erschütternden gewaltsamen Szenen haben vielleicht den ersten Grund gelegt zu den zeitweilig ihn überfallenden Beängstigungen, die auf Störungen der Circulation oder einen Krampf in den Arterien deuten. (...) Dorther stammen die Angstanfälle, die er dann nie mehr los wurde, weil sein Nervensystem von früh auf zerrüttet war." (Hausrath 1905, I, 2.4)

Wenn Hausrath als bleibenden religiösen Eindruck des Jahres 1497 für Luther in Magdeburg "seine Ehrfurcht vor dem Meßopfer" erwähnt, so spricht er doch zugleich davon, daß "dessen heilige Schauer ihn oft bis zum Krankhaften aufregten und durchschütterten" (I, 5). Luthers Gelübde im Gewitter vor Stotternheim versucht Hausrath psychologisch zu erklären: "Der Plan zu einem solchen Durchbruch muß ihn doch schon länger beschäftigt haben, wenn er ihm bei dem Schrecken eines Wetterschlags sofort über die Lippen springt. (...) Noch macht er eine Reise nach Mansfeld, hütet sich aber dem Vater gegenüber mit seinen Klostergedanken herauszurücken."

(I, 19) Luthers Hilfescrei an St. Anna deutet Hausrath so: "So hatte er als Kind unter den Schlägen der Peiniger Besserung versprochen. Die Pädagogik des alten Hans erntete nun ihre Früchte." (I, 20) Und kurz darauf schlußfolgert er: "Die frühzeitige Knickung seines Gemütslebens und Schädigung seines Nervensystems durch rohe Mißhandlung der Pädagogen ist die letzte Ursache all seiner Leiden." (I, 21)

Wenig später schreibt Hausrath: "Zu jener Disposition, die ihm von Jugend auf das Leben erschwert hatte, kam im Kloster die Mönchskrankheit hinzu" (I, 31), ein Leiden, von dem er nur ausführt, daß seine "Symptome seit den Tagen des Hieronymus in allen Lebensbeschreibungen der Heiligen übereinstimmend geschildert werden": "Der mißhandelte Körper" pflege "sich zu rächen" (ebd.). Doch wie man es auch nennen möge: "Im wesentlichen war es dasselbe Leiden, das ihn durchs Leben begleitete und sein Pfahl im Fleische war, das aber im Kloster schwerer auf ihn drückte." (ebd.)

Im folgenden wiederholt Hausrath seine schon 1896 vorgebrachte Argumentation, nach der der physische Ablauf von Luthers Krankheitszuständen konstant sei, ihr psychischer Inhalt (die Anfechtungen) aber je nach seinen augenblicklichen Sorgen und Problemen wechsele. Die eigentliche Ursache sei "die körperliche Verstimmung", welche die unangenehmen Vorstellungen nach sich zöge. Beides zusammen führe auf dem Höhepunkt der kritischen Phasen zu "starken Schweißen, (...)

Tränenergüssen, (...) tiefen Ohnmachten oder auch (...) Krämpfen, die ihn zu Boden werfen" (I, 32).

Zu Luthers Satz "Je länger wir uns waschen, umso unreiner werden wir"⁴ schreibt Hausrath: "Jeder Psychiater weiß, daß solche Kranke am Morgen oft versichern, sie könnten sich nicht ankleiden. So klagte Luther, daß seine Kleidung nie in Ordnung sei. Verließ er die Zelle ohne Skapulier, kam er zu spät zu den Horen, saß die Kutte nicht ganz richtig, so lag das auf ihm wie ein Verbrechen." (I, 33)

Wenig später wagt Hausrath eine psychiatrische Diagnose, wenn er mutmaßt, es lasse "die Regelmäßigkeit, mit der 'die Anfechtung' sich durch all die Jahre wiederholt, auf eine zirkuläre Psychose schließen, deren Anfälle zwar nach Gründung seines eigenen Hausstandes seltener auftreten, aber niemals ganz aufgehört haben" (I, 109f).⁵

In der von mir benutzten 2.Auflage hat Hausrath noch in einigen Nachträgen und Erläuterungen Stellung genommen zur Rezeption seines Werkes. Er sieht sich dort genötigt zu schreiben: "Die psychopathische Auffassung von Luthers 'Anfechtungen' hat hier und dort Anstoß erregt. Wenn wir Luthers Furcht, unter die von Gott Verworfenen zu gehören, für eine krankhafte Zwangsvorstellung halten, so leugnen wir damit nicht, daß Luthers tiefe religiöse Empfindung und seine bußfertige Gesinnung an der Entstehung den Hauptteil hatte." (I, 573)

Noch einmal unterstreicht Hausrath: "Die Angstvorstellungen sind also Produkt der körperlichen Störungen und nicht Ursache derselben, denn sie wechseln; das körperliche Leiden ist noch auf dem Sterbebette dasselbe." (ebd.) Und er stellt noch einmal abschließend klar: "Den ganzen Prozeß (...) für Geisteskrankheit zu erklären, wäre (...) verkehrt. Bei einem minder religiösen Gemüt hätte die physische Störung sich psychisch anders ausgesprochen und die höchsten seelischen Offenbarungen finden nicht selten bei schwersten körperlichen Leiden den treffendsten Ausdruck." (I, 574; Hervorhebung wie die letzte von A. H.)

5.4 Denifle 1904

In seinem für die Lutherforschung dieses Jahrhunderts wegebahnenden Werk "Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung" bläst der Dominikanerpater und Unterarchivar am Heiligen Stuhl Heinrich Denifle 1904 zum Generalangriff auf die protestantische Lutherforschung: "Man bekommt den Eindruck, als fürchteten die protestantischen Theologen und Lutherforscher, Luther und Lutherthum brächen zusammen, wenn sie nach Art anderer Wissenszweige arbeiten würden. Sie operieren deshalb viel lieber mit Phrasen, hinter denen nichts steckt, mit Schlagwörtern, wie sie gang und gäbe sind; Einer schreibt sie blindlings dem Anderen nach, ja erfindet dazu noch neue, deren sich dann schnell Andere wieder bemächtigen und sie verbreiten. In Folge dieses unmethodischen, unwissenschaftlichen Schlendrians, der sonst in keinem Fache mehr gelitten wird, kam es dazu, daß die protestantischen Theologen und Lutherbiographen bis zum heutigen Tag nicht wissen, von welchem Punkt aus die Entwicklung Luthers angenommen werden müsse, wann dieß stattgefunden, u.s.w., so daß sie eben deshalb verschiedene Lebensperioden in einander mengen." (Denifle 1904, 375) Und wenig später: "Die protestantischen Theologen sind bis heute weder über die Genesis von Luther's nachmaligem Abfall, noch über den Zeitpunkt derselben auch nur irgendwie in's Reine gekommen; was sie sämtlich darüber sagen, ist falsch oder verworren (...) Alles, was Luther je über sein früheres Leben gesagt, wird aneinander gereiht, ohne Spur von psychologischer Entwicklung. (...) Jeder methodisch geschulte, nicht voreingenommene kritische Kopf, der zugleich auf psychologischem Wege vorwärts geht, wäre schon längst zum Resultate gelangt" (392f; Hervorhebung von H. D.).

Was seine eigene Lutheranalyse angeht, so bekennt Denifle schon im Vorwort: "Leisetreterei kenne ich nicht, habe sie mein Leben nie gekannt, werde sie auch nicht lernen; ich bin schon zu alt dazu. Überdieß führt sie zu gar nichts, sie hilft nichts, ja schadet nur." (VII)

Denifles Lutherbild sei hier in einem kleinen Kaleidoskop von Zitaten wiedergegeben: "Apostel des Fleisches im Schlamme der Sinnlichkeit" (17), "Auswurf der Menschheit" (18), "unter dem Druck und Trieb der bösen Lust, aus welcher derartige schriftliche Erzeugnisse entsprangen, die man nur bei den verkommensten Subjekten, und da selten, zu entdecken vermag" (108), "durch Fleischesbrunst völlig blind" (111), "der Trunkenheit stark ergeben" (113), "blind und falsch zugleich" (114), "hinterlistiger Charakter" (138), "gefällt sich (...) in Possenreißerei und Marktschreierei" (260), "Agitator, der jedes höheren Ideals bar, und dem kein Trugschluß zu kühn, keine List zu arg, keine Lüge zu stark, keine Verleumdung zu groß war" (309), "dieser verkommene Bettelmönch" (315), "der gemeine ausgelassene Mensch" (316), "dieser niedrige, ausgelassene Charakter Luther's" (318), "der größte Fälscher Augustins" (460), "ein Halbwisser, ein Halbgebildeter, zugleich aber ein Groß- und Absprecher sondergleichen" (567), "Luther (...) in seinem Element, in Trugschlüssen und in Taschenspiellerei" (659), "ein großer Schalk" (710), "völlig unter der Botmäßigkeit seiner Begierlichkeit" (729), "seine ungezähmten Leidenschaften" (776), "Roheit seiner Gesinnung und seines Tones" (780; Hervorhebung von H. D.), "über alle Massen eigensinnig, heftig, streitsüchtig und hochmüthig" (ebd.), "eine freche, muthwillige Zunge" (805), "einen der Gemeinsten aller Zweifüßler" (806). Ich glaube, man kann darauf verzichten, hier noch weitere Belege anzuführen, so die Abhandlung über "Luther's Physiognomie", in welcher sich Denifle zweimal genötigt sieht, auszurufen: "Luther, in dir ist nichts Göttliches!" (821.825; Hervorhebung von H. D.) und schlußfolgert: "Des Ausdruckes der Arroganz, der Verschlagenheit, Weichlichkeit, der Sinnlichkeit und der Gemeinheit ohne jeglichen edlen, nicht bloß höheren Zug, entbehrt kein ferneres Lutherporträt mehr. Luther trägt überall die Sünde auf dem Gesichte!" (822; Hervorhebungen von H. D.)

Diese wenigen Auszüge aus Denifles Werk von 1904 machen wohl schon deutlich genug, daß es sich hierbei nicht um eine Psychopathographie oder psychologische Analyse Luthers handelt. Denifles Luther ist einfach ein sittlich und moralisch so abgewertetes Subjekt, daß man sich darüber wundern müßte, wenn ein Hund noch ein Stück Brot von ihm nähme. Obwohl Denifle gegen alle protestantischen Lutherforscher gerade eine psychologische Lutheranalyse fordert, bietet er selbst doch nicht einmal den Ansatz zu einer solchen.

5.5 Weiß 1906/09

Nur in zwei Textpassagen des zweiten Bandes zu Denifles Lutherdarstellung, den nach dessen Tod Albert Maria Weiß O.P. verfaßte und veröffentlichte, steht so etwas wie eine psychologische Betrachtungsweise Luthers im Raum. So heißt es dort an einer Stelle von Luther: "Die berüchtigte Zweiseelentheorie findet wenige Männer der Geschichte, auf die sie sich mit mehr Grund berufen konnte. In seiner Brust wogte es beständig auf und ab. Das Alte vertrug sich nicht mit dem Neuen, das Neue wollte sich um keinen Preis vom Alten trennen. Beide Teile kämpften miteinander und hielten sich doch eng umschlungen. Dem Christentum war das eine fremd und war das andere feind. (...) Luther aber, der denn doch sein christliches Gewissen nicht abzustreifen vermochte, zahlte diesen Kampf in seinem Innern mit jenen furchtbaren Stürmen, die ihm so viel nächtlichen Schweiß und noch mehr Flüche auspreßten, und wußte keine andere Erklärung dafür als die, daß ihm der Teufel das alles antue und der Papst dazu. (...) Das drückt Luther seinen faustischen Charakter auf, wie auch sein Unternehmen faustisch war. Der Erzscharzkünstler Dr. Faust ist nur der idealisierte Luther." (Weiß 1909, 117f; Hervorhebungen von A.M. W.) Die zweite Textpassage, in der Luthers Persönlichkeit auf dem Wege

einer psychologischen Analyse nachgegangen wird, findet sich bei Weiß in Form einer Erklärung für Luthers Teufelsvorstellungen. Dort heißt es: "Dieser Satan, der Rumpel- und Poltergeist, der so viele schwarze Flecke und Schatten in Luthers Leben geworfen hat, kam nicht von außen über Luther, sondern von innen aus Luther. Es war die naturnotwendige Folge aus der Einkehr in sich selbst, zu der ihn die aufgenötigte Einsamkeit führte. Das alles, was Luther so gewaltsam von sich geworfen hatte, oder besser gesagt, glaubte von sich geworfen zu haben, war zu sehr mit seinem Innern verwachsen, als daß er nicht an allen Fibern geblutet hätte. (...) Luther hatte zu viel Gewissen, um nicht zu begreifen, daß dies nicht bloß bei ihm zutraf, sondern auch bei den Hunderttausenden, die er in dieselbe Lage gebracht hatte. Dieses Gefühl drückte mit furchtbarer Last auf ihn. Er hätte sich dessen entledigen können, wenn er sich gestanden hätte, was er in Wahrheit getan hatte. Er hatte sich aber im Widerspruchsgeist und im Haß gegen die Kirche bereits so weit verhärtet, daß er von keinem Unrecht auf seiner Seite mehr wußte. Nun denn, wenn er, und er allein, im Rechte war, wenn seine Handlungsweise Gott gefällig war, dann war eben sein Gewissen im Unrecht und verwirrt vom Widersacher Gottes. So wurde die Unbelehrbarkeit seines Gewissens für ihn notwendig zum Satan. Daß seine krasse Phantasie und daß seine Hämorrhoidalzustände daran ihren guten Anteil hatten, soll unbedingt zugegeben werden. Man braucht auch durchaus nicht weder die Möglichkeit noch selbst die Wirklichkeit dämonischer Einwirkungen (!) in Abrede zu stellen. Gleichwohl läßt sich der Einfluß, den der Satan von jetzt an auf Luther ausübt, zunächst psychologisch erklären. Der Teufel, der Luther so beharrlich zusetzt, ist Luthers eigenes unruhiges Gewissen." (215f; Hervorhebungen von A.M. W.)

Unzweifelhaft läßt sich die abgemilderte Lutherdarstellung durch das genuine und spezifische Verfasserinteresse von Albert Maria Weiß erklären. Dieser veröffentlichte im Jahre

1906 als zweiten Ergänzungsband zu Denifles Lutherbuch ein Werk mit dem Titel "Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende. Denifles Untersuchungen kritisch nachgeprüft". Trotz eines psychologischen Erkenntnisinteresses wird hier jedoch ein breit begründetes Postulat psychologischer Analyse höchst unzureichend eingehalten.

Was ebendie "sogen. psychologische Erklärungsweise bei Luther" angeht, so ist allerdings Weiß Recht zu geben: "Über das Wie und über das Maß ihrer Anwendung kann man freilich verschiedener Meinung sein" (Weiß 1906, 21; Hervorhebungen von A.M. W.). Aber wenn er an der gleichen Stelle behauptet: "wir räumen der psychologischen Erklärung einen weiten Platz ein", so hat er diese Ankündigung nur sehr unvollkommen erfüllt. Was er schließlich aussagt, ist: "Ein Neurotiker war Luther nie" (146). "Mitunter" möchte man allerdings "an ein Dämonium bei ihm denken", das "mit der Familie Behemoth verwandt" gewesen sei (144), offensichtlich erneut eine unvermeidliche Reverenz vor Cochläus.

Der besondere Reiz von Weiß' Ausführungen liegt allerdings in ihrer lebendig-drastischen Frische; leider erlaubt der Rahmen dieser Ausführungen nur wenige Kostproben davon: "Wir fassen (...) unsere Tätigkeit auf wie die Arbeit jener, die im Krieg die Festung und das Vorfeld (!) von allem reinigen, was der Verteidigung hinderlich sein kann." (42) Wenige Seiten zuvor hatte er noch betont: "Jener spiritus gladiatorius, um mit Augustin zu reden, der so viele Jahrhunderte hindurch die Polemik unerträglich gemacht hat, ist uns (...) fremd" (38f). Über Denifle schreibt Weiß: "Gleichwohl darf man auch von einem Tiroler wünschen, er möge in ebenen Gegenden seine genagelten Schuhe ausziehen, die man ihm in den Bergen ohne Widerrede gönnt." (45) "Und dem Apologeten bleibt nichts übrig, als hier und da eine Knallerbse oder einen Schwärmer loszulassen, damit das Herrenvolk (...) ihm (...) Aufmerksamkeit schenke" (46). Wieder über Denifle: "so jauchzte sein biederer Tiroler Gemüt auf, wenn es krachte, daß die Felsen zitterten und der Hall von Tal zu

"Tal scholl" (47). Es sei "begreiflich, daß sich ein Geist wie Denifle mit doppeltem Feuer aufrichtete, wie ein edles Schlachtpferd, das die Drommeten ertönen hört" (54). Luther war nach Weiß "so gutmütig (...) wie der Neufundländer gegen die zupfenden Kinder und die kläffenden Pinscher. (...) Aber wehe, wenn sich am Horizont der Schatten eines Bernhardiners zeigt. Dann ist es Zeit, sich rasch zu retten." (137) "Was ihn (Luther, U. B.) am meisten bewegte, im bösen wie im guten", läßt sich nach Weiß so zusammenfassen: "Bier, Papst, Christus, Teufel, Juden, Mönche, Vertrauen auf Gott, treue Sorge für die Seinen. So war er wirklich. Ein wunderliches Gemisch" (135). "Ein stämmiger Vierschröter, der gerade gut aufgelegt ist, kann auf offener Landstraße den eingerammten Pfahl nicht sehen, ohne zu versuchen, ob er ihn nicht herausreißen könne." (154) Und ein solcher "Eisenfresser mit Wolfsmagen und Leviathansmund", kein "Salbenmännlein aus Seidenpapier" (157) ist eben auch Luther gewesen. Hier ist, wie gesagt, leider nicht der Platz für mehr Blüten Weiß'scher Formulierungskunst.

5.6 Grisar 1905

Auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft zur Pflege katholischer Wissenschaft am 5. Oktober 1905 in München hielt Hartmann Grisar SJ einen Vortrag mit dem Thema "Ein Grundproblem aus Luthers Seelenleben. Göttliche Sendung, dämonische Anfeindung", den kurz darauf die literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung veröffentlichte.

Grisar bezeichnet dort "Sendung durch Gott für eine himmlisch legitimierte Wahrheit und Anfeindung durch den Teufel" (Grisar 1905, 303) als die zentralen Elemente des frühen Protestantismus, wie sie sich vor allem in der Person Luthers darstellten. Er äußert zur Lutheranalyse von Denifle die Auffassung: "Denifle selbst würde in der Fortsetzung seines Werkes sich sicher mehr auf die Psychologie Luthers verlegt

und verschiedene seiner Aufstellungen vertieft oder eingeschränkt haben" (304), wenn er nicht mitten in seiner Arbeit gestorben wäre. Grisar bringt sodann eine Zitatensammlung, mit der er belegen will, wie sehr sich Luther auf göttliche Offenbarung berufen habe. Er bezeichnet es als "eine bedenkliche psychologische Erscheinung", daß Luther "die Nähe Gottes (...) gerade in den unerhörtesten Ergüssen seiner Wut gegen den Papismus und dessen Verteidiger" empfinde (305). Der Erfolg seines Kampfes gegen das Papsttum sei für Luther "das höchste Argument seiner Sendung" (ebd.) gewesen. Für Grisar ist "die Raschheit des schrecklichen Abfalles in Deutschland (...) allerdings etwas Erstaunliches, aber sie ist (...) weder eine göttliche noch eine menschliche Beglaubigung von Luthers Werk" (ebd.). Sie erkläre sich "nicht bloß aus Luthers wirklich großen Anlagen und verhängnisvollen Kräften, mehr noch aus den morschen Zuständen des deutschen Kirchenlebens (...). Luthers Erfolge waren aber andererseits bloß negativ: sie sind in klaren Augen keine positiven." (ebd.)

Grisar fährt wenig später fort: "Ehe wir zu den Verfolgungen durch den Teufel kommen, müssen wir uns mit dem psychologischen Elemente seiner halb leiblichen, halb geistigen Angstzustände näher bekannt machen. Hier liegt einer der Schlüssel zur Erklärung seines Geisteszustandes. (...) Die historischen Mitteilungen darüber führen, kurz gesagt, zur Annahme einer seit früher Zeit vorhandenen Krankheit. Es war eine psychische Verstimmung, die ihm bedauernswerte Leiden schuf (...). Das eigentliche Wesen des Krankheitszustandes wird wohl für immer verhüllt bleiben." (305f) Die Krankheit selbst habe sich geäußert "in periodischen Angst- und Beklemmungsanfällen, wo bei ihm die Brust, selbst bis zum Gefühl unmittelbarer Todesgefahr, zusammengeschnürt werden konnte. Die physische Angst verband sich leicht mit erschreckenden Vorstellungen aus dem moralischen Gebiet, zum Beispiel mit furchtbaren Selbstvorwürfen, besonders nach seinem Abfalle." (306) Grisar findet "als drittes Element

eigentliche Versuchungen, offenbare und sehr starke Reizungen zum Bösen (...), wie zum Beispiel gotteslästerliche Gedanken der Verzweiflung" (ebd.). Im folgenden erwähnt Grisar einige Beispiele für "seltsame Angstzustände" (ebd.) Luthers, so den Krampfanfall Luthers im Chor des Erfurter Klosters. Er verfolgt Luthers psychische Konstitution durch die Klosterzeit, indem er konstatiert, "durchaus unglaublich" sei "der Roman über seine eigentümliche Heiligkeit im Kloster, den Luther erst 1530 ausspannt"; "die wirklich mißverstandenen psychischen Leiden mögen (...) ein Substrat für die Erfindung abgegeben haben." (ebd.; Hervorhebungen wie die letzten von H. G.) Grisar behauptet kurz darauf, daß "jene krankhafte Angst, jenes Vernichtungsgefühl (...) eine verhängnisvolle Hülfe zum Zustandekommen der lutherischen Speziallehre" geleistet habe (ebd.). Man könne "erkennen, wie Luther förmlich seinen unverständenen psychischen Leidenszustand in das System einfließt": "Luther will dem falschen unverständenen Furchtgefühl entfliehen, und siehe, er wirft die wahre Furcht von dannen, die doch ein lobenswertes Motiv des guten Handelns ist." (307) Grisar erwähnt im Anschluß den Bericht von Ratzeberger über Luthers Ohnmachtsanfall, der durch Musik vertrieben werden konnte. Auch Luthers Krankheit von 1527 sieht Grisar in diesem Zusammenhang. Er wendet sich gegen die von Denifle vorgetragene Auffassung, "daß Luther nun gerade seine konfuse Gedanken von der Unwiderstehlichkeit der Begierde im Menschen zum Ausgangspunkte seiner ganzen Lehre genommen hätte" (ebd.; Hervorhebung wie die letzte von H. G.), denn Luther fordere "sich selbst und andere zum Kampfe" gegen die Begierde auf, "auch in seinen kritischsten Tagen" (308). Eher sei "auf seiten seines Gegensatzes gegen die äußeren Werke (...) der Ausgangspunkt zu suchen, in dem ihn dann seine krankhafte Gemütsstimmung befestigte" (ebd.).

In seiner Satanomanie sei Luther "in einem Verfolgungswahne fixiert", wenngleich er "mit seinen seltsamen Äußerungen über den Teufel" mitunter "nur seiner Rhetorik oder auch seinem Humor die Zügel schießen" lasse (ebd.).

Für Luthers "vermeinte sinnliche Wahrnehmungen der jenseitigen dämonischen Welt" auf der Wartburg (etwa den Anblick des Schwarzen Hundes) sei hingegen "wohl Halluzination das beste Wort" (311; Hervorhebung von H. G.). Aufgrund weiterer Berichte Luthers von Teufelerscheinungen folgert Grisar: "Wir haben auf jeden Fall ein Seelenleben von anormaler Gestaltung vor uns, eine ausgesprochen hyperspiritualistische, exaltierte Anlage." (312) Es könne nun "nicht mehr so unverständlich erscheinen, daß ein solcher Geist sich auch die schwindelhaft hohen Vorzüge von unmittelbarer Gottessendung mit Offenbarungen, von der Enthüllung des Antichrists und von der Besiegung des Teufels unter dem Schall der letzten Gerichtsposaune, die er selber ist, beilegt." (ebd.)

"Um das Bild der Anormalien (!) seines Innern zu vervollständigen", erwähnt Grisar noch weitere Züge Luthers, so "Selbstsuggestion", "die seit der Jugend nachweisliche überstarke und einseitige Herrschaft der Phantasie mit der Sucht der Uebertreibung, des Bizarren in den Aufstellungen und im Ausdruck", "namenlose Iraszibilität", "Schichten geistigen Wahnes" (ebd.) in Luthers angeblicher Fähigkeit zur Autosuggestion, "das Sprunghafte, der Wechsel der Gefühle und Anschauungen" als "pathologisches Kennzeichen" (313; Hervorhebung von H. G.).

Luther, so Grisar abschließend, "hat allerdings allzusehr verstanden, sich mit einer herkulischen Seelenarbeit hinaufzuheben zur Idee der höchsten göttlichen Sendung und der höchsten dämonischen Verfolgung (...) : aber es war ihm nur möglich - was für manche Momente als Milderung unseres Urteils eintreten kann -, weil er, ohne es klar zu wissen, zu viel Einfluß einer anormalen Geistesrichtung gestattete, die namentlich durch krankhafte Angstzustände einen Stempel empfangen." (314)⁶

5.7 Grisar 1911/12

Zu den umfangreichsten Publikationen über Persönlichkeit und Werk Luthers gehört Hartmann Grisars "Luther", dessen drei Bände mit zusammen über zweieinhalbtausend Seiten in den Jahren 1911 und 1912 erschienen.

Im Vorwort zum ersten Band heißt es dort: "Der Verfasser ging in gegenwärtigem Werke auf eine historische und psychologische Charakteristik der in vieler Hinsicht immer noch so rätselhaften Person Luthers aus. (...) Die innere Seite, der Geistesgang und die Seelengeschichte traten ihm dabei in den Vordergrund. (...) Das psychologische Bild mußte (...) vorwiegend mit Verwebung von Luthers eigenen Worten in die Darstellung entworfen werden." (Grisar 1911/12, I, V) Wir wollen sehen, ob Grisar seinem eigenen Anspruch an eine Lutherdarstellung besser gerecht wird als Denifle.

"Ein gewisses Dunkel bleibt für die Geschichtsforschung über der inneren Entwicklung Luthers in den ersten Wittenberger Jahren bis 1517 gelagert" (I, 45), muß Grisar eingestehen, denn "das Studium tief eingreifender psychologischer Prozesse" gehöre "zu den verwickeltsten Problemen, die sich aufwerfen lassen". Dazu komme "in unserem Falle noch die Schwierigkeit wegen des Charakters der Selbstzeugnisse Luthers, die durchweg seiner späten Zeit angehören (...) und fast immer nur die polemisch beeinflusste Auffassung wiedergeben, wie sie im Alter von ihm vertreten wurde." (ebd.)

Grisar leugnet bei Luther ein ausgesprochenes Bekehrungserlebnis: "Ein Damaskus gab es bei Luther nicht." (I, 46) Gegen Denifle behauptet er, daß "nicht bloß die eigene traurige Erfahrung" mit der Konkupiszenz Luther zur Auffassung von der Unüberwindlichkeit der Konkupiszenz schlechthin geführt habe. Ein zweites Element komme hinzu, Luthers Angstzustände: "Seine Angstzustände gingen (...) hervor (...) auch aus einer psychischen Verstimmung. Indem er diesem Furchtgefühle zu entrinnen suchte, umklammerte er beim Prozesse seines theologischen Umschwungs um so begieriger

jene Ideen einer falschen Beruhigung." (I, 99) Worin diese psychische Verstimmung bestand und was ihre Ursache ausmachte, erfahren wir leider von Grisar nicht genauer. Jedenfalls ist ihm klar, welchen Ausweg Luther aus seiner drangvollen seelischen Lage benutzte: "Der Fiduizialglaube mit der Heilsgewißheit war der Ausweg aus seinen Nöten, den Luther ungefähr zwei Jahre, nachdem er den Römerbriefkommentar vollendet hatte, 1518 oder Anfang 1519 entdeckte." (I, 307) Und im Anschluß prägt Grisar einen klassischen Begriff: "Von dem Orte, wo er (der Vorgang dieser Entdeckung, U. B.) geschah, dem zum Kloster gehörigen Turme, könnte man ihn kurz das Turmbegebnis oder, da er ein innerer Vorgang war, das geistige Turmerlebnis nennen." (ebd.; Hervorhebung von H. G.)

In Rechnung stellen muß man nach Grisar bei dem inneren Ringen Luthers um Heilsgewißheit "jene gewisse krankhafte Angstanlage seines Innern (...), an die der Versucher, um ihn angesichts der Blößen seiner willkürlichen neuen Theologie noch mehr zu verwirren, anknüpfen konnte." (I, 312) Doch wendet sich Grisar strikt gegen die von Hausrath vorgelegte Diagnose einer "Mönchskrankheit" Luthers (Hausrath 1905, I, 31), noch könne "überhaupt eine Störung der geistigen Funktionen bei ihm zu irgend einer Zeit seines Lebens nachgewiesen werden" (Grisar 1911/12, I, 312). Doch im nächsten Satz heißt es dann: "Aber wenn angenommen wird, daß den Seelennächten, die er durchzumachen hatte, (...) neben den anderen Faktoren eine gewisse körperlich-geistige Disposition, ein Mangel an bleibender normaler Seelenfestigkeit mit zu Grunde liegt, so werden manche seltsame, ja bizarre und unerklärliche Erscheinungen einigermaßen deutlicher." (ebd.) Deutlicher wird Grisar freilich nicht. Aber sehen wir weiter: "Jedenfalls war es keine klare, lichte und ruhige Atmosphäre der Seele, in welcher das grundlegende neue Dogma (...) erzeugt wurde. Es ward geboren in höchstgesteigerter und unerträglich gewordener innerer Verwirrung als krampfhaftes Beruhigungsmittel für den bereits aus seiner Bahn geschleu-

derten reichen und unstäten (!) Geist des Wittenberger Lehrers." (ebd.) Grisar geht in seinen folgenden (berühmt gewordenen) Ausführungen von einer Tischrede Luthers aus, die er nach der Preger'schen Ausgabe von Schlaginhaufens Aufzeichnungen der Jahre 1531 und 1532 zitiert: "Dise kunst hatt mir der Spiritus sanctus auf diss C(apitel)l (?) eingeben." (zitiert nach Preger 1888, 108, Nr. 407; den Grisar I, 320 in leichter Abwandlung wiedergibt).

Grisar prüft sodann die übrigen Belege für eine solche Aussage Luthers, so u.a. eine von Kaspar Khumer 1554 gesammelte Version: "Dise khunst hat mir der Heilig geist auff diser Cloaca auff dem Thorm gegeben." (zitiert nach Seidemann 1872, 18; dort diese Hervorhebung, bei Grisar I, 323 etwas abgewandelt)

Grisar stellt fest: "Mit Cl ist in der Handschrift das Wort cloaca abgekürzt, wohl weil Schlaginhaufen oder sein Abschreiber sich scheute, dasselbe neben der Angabe über Luthers vom Heiligen Geiste empfangene Inspiration ganz auszuschreiben" (I, 323).

Was Luthers Wartburg-Aufenthalt betrifft, schreibt Grisar: "Vor allem hat an diesem Punkte ein psychologisches Studium Luthers einzusetzen." (I, 394) Jene "Vorkommnisse, die an Halluzination grenzen", sind zum Teil "dem Einflusse des neuen für ihn ungewohnten Aufenthaltes und der eigentümlich gestimmten Umgebung" (I, 395) zuzuschreiben, "dazu seine trüben Meditationen, die aufgezwungene Muße, der geänderte, viel reichlichere Tisch, (...) dazu körperliches Übelbefinden, wie jene äußerste Hartleibigkeit", so Grisar, "das alles begünstigte abnorme seelische Zustände, die vielleicht auch in seinem alten psychischen Angstleiden einen geeigneten Nährboden besaßen." (ebd.)

Hier zeigen sich erneut gewisse Unklarheiten in Grisars Argumentation: auf der einen Seite kann "eine Störung der geistigen Funktionen" (I, 312) bei Luther zu keiner Zeit nachgewiesen werden, auf der anderen spricht Grisar von "seinem alten psychischen Angstleiden", das "abnorme seelische Zustände" begünstigt (I, 395). Durch die beliebige

Verwendung von Begriffen wie "geistig", "seelisch" und "psychisch" entsteht eine Grauzone der Argumentation. So spricht Grisar an anderer Stelle erneut von "Seelenleiden" Luthers, die er näher definiert als "schwere innere Verstimmungen und Trübungen" und "die von Luther als die gewohnten 'Anfechtungen' bezeichneten inneren Kämpfe und Selbstvorwürfe (...), die ihn in Melancholie versetzten" (I, 463; Hervorhebungen von H. G.).

Luthers Krankheit von 1527 bezeichnet Grisar als "eine Krankheit mit Symptomen der stärksten nervösen Überreizung" (I, 649).

Neben dem "Gewißseinwollen" als einem "der hervortretendsten psychologischen Charakterzüge in der Erscheinung Luthers" (II, 90) nennt Grisar als "anderes Element, das lebhaft in das Gefühl der eigenen prophetischen Stellung eingriff, (...) seine sog. 'Anfechtungen', die Seelenkämpfe, die ihm, wie er meinte, vom Teufel erregt wurden und die öfter in Verbindung mit körperlichen und psychischen Leiden zu erschütternden und lange andauernden Angstzuständen ausarteten" (II, 95). Zu einer Eloge gerät Grisar folgende Passage im zweiten Band: "Die Anlagen der Seele, die Luther erhalten, waren groß und einzig. Er hatte von Natur eine Ausrüstung geistiger Begabung, die jedem um so staunenswerter erscheinen muß, je mehr er sich mit seiner Person beschäftigt. (...) Die Beweglichkeit seines Verstandes, die Raschheit seines Blickes, die Schlagfertigkeit des Ausdruckes, die Fülle der in ihm wohnenden Gedanken und namentlich die unerschöpfliche Phantasie (...) fesselten alle, die ihm nahe traten." (II, 589) Doch die Worte, die Grisar über Luthers Haßtiraden gegen den Papst wählt, korrespondieren damit wohl kaum: Dahinter stehe "ein bleibender sehr bedenklicher Geisteszustand": "Die Erscheinung will als psychologischer oder pathologischer (!) Zustand ernst gewürdigt sein" (II, 624f; Hervorhebungen von H. G.). Es drücke sich hier "eine gewisse Abnormität des ganzen Gemütslebens" aus, Grisar spricht in diesem Zusammenhang von einer

"krankhaften Denkrichtung und Gefühlsstimmung" (II, 625). Um diesen Kritikpunkt noch einmal aufzugreifen: Durch die wechselnde Verwendung von Begriffen wie "Seele", "Geist", "Denken", "Psyche" und "Gemüt" macht Grisar seine eigene bewußt psychologisch intendierte Argumentation so ungreifbar. Was ist an Luther "pathologisch", "abnorm", "krankhaft"? Wo liegen andererseits seine positiven "Anlagen"?

Erfreulicherweise findet Grisar zu dem noch bei Denifle und Weiß zu beobachtenden Schuß von Dämonologie in der Lutherinterpretation die folgenden Worte: "Die vereinzelt katholischen Federn, welche sich auch in unsern Tagen mit der Behauptung von (...) teuflischer Besessenheit Luthers vorgewagt haben, hätten sich abhalten lassen sollen, ein so dunkles und nur mit der Gefahr größter Irrtümer zu behandelndes Gebiet zu betreten. Bei lebenden Personen ist diese Feststellung gewagt und oft moralisch unmöglich. Viel weniger kann ein längst Verstorbener Gegenstand eines so gewagten Urteiles werden." (II, 676)

Indem er im dritten Band Luthers späte Lebensjahre behandelt, konstatiert Grisar, "daß in späten Jahren die Ideen von der Verfolgung seines Werkes durch den Teufel sich zu einem habituellen Wahne ausbildeten, in dessen Wirbelkreis alles, was um ihn her geschieht, gierig hineingezogen wurde" (III, 252).

In ebendiesem Band schildert Grisar ausdrücklich die "Nachtseiten des Seelenlebens" (III, 596) bei Luther. Zu Beginn muß er dort eingestehen, es sei "keine leichte Aufgabe, in das Wesen der leiblich-geistigen Krankheitserscheinungen bei Luther einzudringen" (ebd.). Er fährt fort: "Zunächst drängen sich seit Luthers früher Klosterzeit als auffällige Krankheitserscheinung die von ihm öfter als Schreckensschauer (terrores, pavores) bezeichneten Zustände zur Untersuchung auf. Es liegt auf der Hand, daß sie nicht rein geistig sind und daß sie zu der den Ärzten geläufigen Bezeichnung Präkordialangst begründeten Anlaß gegeben haben." (III, 597; Hervorhebungen von H. G.)

Unter diesem Gesichtspunkt beurteilt Grisar Luthers Verhalten bei der ersten Messe, bei der Prozession mit Staupitz und beim Anfall im Chor anlässlich des Evangeliums vom Besessenen.⁷ Zu letzterer Episode schreibt Grisar: "Die Konvulsionen bei dem Anfälle mögen den hauptsächlichsten Anlaß zu der Vermutung von Epilepsie gegeben haben, die indessen nicht als genügend begründet angesehen werden kann. (...) Höchstens könnte man eine entfernte epileptische Anlage annehmen." (III, 598; Hervorhebung von H. G.)⁸ Grisar ist der Auffassung, daß Luthers "Anfechtungen oder Gewissenskämpfe (...) einen selbständigen und von der Angstkrankheit in vieler Beziehung unabhängigen geistigen Charakter" (III, 606) besitzen.

Bei der Behandlung der Gegensätze in Luthers Persönlichkeit, die er im Kontrast von angeblicher Fürstenbeschimpfung und Aufforderung zum Gehorsam ihnen gegenüber u.a. sieht, spricht Grisar von einem "anormalen Geisteszustand" (III, 654) Luthers in diesem Punkte.

Im Abschnitt "Luthers Seelenleben im Urteil von Ärzten und Historikern" setzt sich Grisar mit einigen psychologischen und psychopathologischen Stellungnahmen über Luther auseinander.

Die Behauptungen von Hausrath - so Grisar - "fehlen entschieden durch Übertreibung", denn "eine Störung der geistigen Funktionen oder eine Gemütskrankheit bis zu dem Grade einer Psychose ist für keine Zeit seines Lebens anzunehmen. Der oben zugegebene Mangel an bleibender und normaler Seelenfestigkeit ist etwas ganz anderes." (III, 661)

Der Darstellung Kaweraus von 1904 bescheinigt Grisar "eine sorgfältige Übersicht über die Mitteilungen Luthers, die sein nervöses Leiden betreffen, jedoch erst vom Beginn der zwanziger Jahre angefangen" (III, 662). Berkhan gehe "ohne genügende kritische Sichtung und ohne einheitliche Zusammenfassung der Symptome" vor (III, 663). Möbius gehe "aus-

nehmend radikal zu Werke" (ebd.). "Gegen die Annahme einer wirklichen Geistesgestörtheit in Luther" habe sich - so Grisar - "mit Recht jüngst der Professor der Medizin Wilhelm Ebstein gewendet" (III, 665; Hervorhebung von H. G.). Obwohl Ebstein zwar "dankenswerte Beobachtungen" bringe, sei "sein geschichtliches Material (...) nicht selbständig gewählt und nach den Quellen geprüft" (ebd.). Ein "Hauptfehler" Ebsteins liege darin, daß er "gar nicht oder kaum die so häufigen überreizten nervösen Zustände seines Patienten" (III, 666) berücksichtige.

Bruno Schöns Monographie von 1874 streift Grisar in einem kurzen Absatz. Schön sei "nicht bloß kein Historiker von Fach, geschweige denn fachmäßiger Psychiater" (ebd.) gewesen.

Grisar faßt zusammen: "Denjenigen, welche geneigt wären, geistige Störungen, wenn auch nur vorübergehende, in Luther anzunehmen, kann man (...) nicht genug die ungeheure, wahrhaft staunenswerte Arbeitskraft dieses Geistes entgegenhalten." (III, 669)

Zu Luthers "Klosterlegende", wie Grisar die in der Erinnerung verzerrenden Erzählungen vornehmlich des alten Luther über seine Mönchszeit nennt, gehöre auch, daß Luther "wiederholt (...) von gewissen erlittenen krankhaften Zuständen merkwürdiger Art" spreche, worin ihm Grisar allerdings volles Vertrauen schenkt: "Bei christlich erzogenen Personen, die unter dem Drucke gewisser außergewöhnlichen (!) Nervenbeschwerden stehen, insbesondere bei starken Melancholikern, kann hie und da eine auffällige Abneigung gegen heilige Gegenstände beobachtet werden." (III, 708) Grisar zitiert im folgenden Heyne: "'Viele dieser Kranken können kein Kreuz sehen, nicht Gebete hören (...). Und erst die Hysterischen!'" (Heyne 1904, 126; zitiert bei Grisar 1911/12, III, 708) Dem stellt Grisar Luthers Selbstzeugnis gegenüber: "Nun sagt Luther 1532 (...) in seinen Predigten über Mt 5-7 mit vollem Ernste, er habe als Jünger des Klosters den Anblick des Kruzifixes nicht ertragen können" (III, 708):

"Wenn ich Christi Gemälde oder Bildniß sahe, wie er am Kreuze hänge etc. so erschreck ich dafür und schlug die Augen nieder." (WA 47, 310) Grisar sieht dies in Zusammenhang mit den oben erwähnten Angstanfällen Luthers bei der Messe und der Prozession und meint, es handele sich hier um Zustände, woran leibliche Ursachen vielleicht am stärksten beteiligt waren" (III, 709).⁹

5.8 Mangan 1927/ Faulkner 1928

Erwähnung finden sollte hier auch kurz die Debatte zwischen John Joseph Mangan und John Alfred Faulkner in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts über Luthers Psyche. In seiner Erasmusbiographie von 1927 kommt der katholische Autor Mangan unvermeidlicherweise auch auf Luther zu sprechen, dessen "obsessions" er z.B. erwähnt und als "most striking and manifest" bezeichnet (Mangan 1927, 87). Mangan erklärt ausdrücklich: "our study of Luther has convinced us that he was a psychopath, if not always, then most assuredly at intervals" (ebd.) und fügt hinzu, daß er bei seinen Lesern die verschiedensten Reaktionen auf diese These erwarte. Margarete Luthers Wissen um den angeblichen Totschlag ihres Gatten möge - so Mangan - einen "prenatal effect (...) on her unborn child" (88) ausgeübt haben. Luthers "morbid delight in dwelling on his miseries" bezüglich seiner Jugend werde heutzutage unter "'ideas of persecution'" (89) eingestuft. Vor allem im Kloster sei Luthers "physical and mental condition (...) completely morbid" (91) geworden. Luthers Verhalten in der Bigamie-affäre um Philipp von Hessen zeige, daß er zeitlebens "mentally unbalanced" (97) gewesen sei. Daneben versucht Mangan, noch einige "mental aberrations" bei Luther aufzuzeigen, so unter anderem "his struggle with more than a common sexual urge" (100), "his drinking habits" und "his megalomania" (ebd.). Den Psychiatern seiner Zeit legt Mangan abschließend die rhetorische Frage vor, "whether or

not this violent, irritable, intolerant, and egotistical man with his bad head, his alternate moods of deep melancholy and high exaltation, his unstable emotions, his undue rage at opposition, in a word, the appalling defects of a character which has no analogue in all history, was sane or insane?" (101)

Als Antwort auf Mangans Thesen erscheint im darauffolgenden Jahr ein Aufsatz von John Alfred Faulkner in der "Princeton Theology Review": "An American Doctor Looks at Luther". Er wendet sich dort gegen die ausschließlich von Witzel kolportierte Totschlagserzählung als unbelegbare üble Nachrede, die dadurch, daß Möhra und Mansfeld unter derselben Gerichtsbarkeit standen, gegenstandslos werde (vgl. Faulkner 1928, 248f). Über die ~~Strage~~ von Luthers Eltern schreibt Faulkner: "I hope they were not stricter than parents generally were as recently as my boyhood." (250) Die von Mangan als Beleg genannten Briefstellen Luthers sucht Faulkner jeweils von ihrem unmittelbaren "Sitz im Leben" her zu deuten, um die Hypothesen Mangans zu widerlegen. Luther sei weder moralisch minderwertiger noch alkoholabhängiger gewesen als seine Zeitgenossen. Was Luthers von Mangan konstatierten übermäßigen Sexualtrieb betreffe, so sei sein Lutherbild in diesem Punkt "a condensed and popular Denifle" (260). Gegen Mangans Argument vom Verfolgungswahn setzt Faulkner die Behauptung: "But he was persecuted" (263), gegen Mangans These von Luthers krankhafter Melancholie den Hinweis: "Read Milton's 'Il Penseroso'" (264). Luthers angeblichen Größenwahn habe die Entwidlung der Weltgeschichte gerechtfertigt.

5.9 Weijenborg 1956/ 1958

Der an der Franziskaner-Hochschule in Rom lehrende Pater Reinhold Weijenborg OFM veröffentlichte 1956 im "Antonianum" einen Aufsatz in lateinischer Sprache, der zu

einer regen konfessionellen Kontroverse führte: "Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne eius reformationem?"¹⁰ Er stellt dort gleich zu Beginn in bezug auf Stotternheim die These auf, "Lutherum die 2 iulii 1505 finxisse inter-ventum quendam miraculosum Dei, ut facilius vitam monasticam amplecti posset, deinde autem turpi verecundia in hac fictione perseverasse, denique vero, cum secundum fidem catholicam in fictione perseverans salutem aeternam obtinere non posset, diversam statuisset doctrinam, qua viam salutis sibi iam non impeditum iri crederet" (Weijenborg 1956, 247). Weijenborg schreibt, daß sich Luther schon seit dem 15. August auf dem häretischen Weg befunden habe und verweist u. a. auf den Brief vom 22. April 1507 an Johannes Braun, wo sich Luther "indignum peccatorem" nennt (WA Br 1, Nr. 3). Er setzt WA TR I Nr. 461 ("Me iuvenem hatt der spruch schir getodt in proverbiis: Agnosce vultum pecoris tui, id est, pastor debet scire et noscere suas oves") in Beziehung zu einem Passus aus der Generalkonstitution des Augustinerordens, wo es ebenfalls in Anklang an Spr 27, 23 heißt: "In primordio receptionis suae generalem confessionem eius audiat Prior solus, ut cognoscat vultum pecoris sui suarum ovium numero sociandi" (zitiert nach Weijenborg 1956, 251f). Weijenborg fragt: "quare hanc confessionem fere ut ipsam mortem timuerit" (252), und sieht sich zu der Folgerung genötigt, "quod Reformator, cum anno 1505 mense iulio exeunte vel augusto incipiente Priori suo deberet confiteri, conscius fuerit de peccato mortali contra primam tabulam perpetrato, quod maxime verecundaretur confiteri" (ebd.). Luthers Häresie beginne von nun an, indem er "peccato mortali non deleto Deo ingratus (...) et diabolo addictus" sei, aber so tue, "quasi Deo gratus et diabolo ereptus esset" (253). Weijenborg begibt sich nun auf die Suche nach der von Luther nicht gebeichteten Todsünde, die dieser - folgt man Weijenborgs Hypothese - zwischen dem 9. April 1504 und dem 15. August 1505 begangen haben müsse. Zum terminus a quo: Am 9. April 1504 ruft Luther in Todesangst Maria an (vgl. WA TR I Nr. 119). Dies bedeute "eum tunc non fuisse conscium

de culpa gravi non remissa' (254). Weijenberg nennt in diesem Zusammenhang auch WA Tr I Nr. 294, einen Text, den er als autobiographisch interpretiert und vom Inhalt her zeitlich genau nach dem Unfall vom 9. April 1504. ansetzt. Ja, Luther postuliert die Erlösung einer Todesünde geradezu als Voraussetzung für eine Reformation. Weijenberg nennt hierfür als Beleg die eschatologische Polemik Luthers: "Es gehören einer Welt viel mehr solche Vocesallisten und Grammatisten, nemlich die etlich mal sich mit der sund und tot geraufft und gefressen, oder mit dem Teuffel geiessen und gekempft haben." (WA 43, 360) (Man muß im Übrigen sowohl Weijenbergs ausführliches Lutherquellenstudium als auch den geradezu spannend-didaktischen Aufbau seines Aufsatzes lobend hervorheben.) Diese Todesünde sieht Weijenberg nun "in vocatione miraculosa Lutheri, quae, si fictio fuit, exacte respondet causae adhuc non inventae, sed iam aliquatenus designatae, quae sola qualitativum velet ortum desperationis apud Lutherum explicare" (260). Und mit der folgenden Einschränkung setzt sich Weijenberg ins Feld der psychohistorischen Lutherforschung ein: "sed non resolvemus quaestionem, num ipse deus necessest objective gravissimum et ut tale a Luthero deliberate perpetratum forte habuerit pro figmento nec plane impraeiabili morbidae mentis atque exinde pro peccato quodam levi. Simili modo, etsi de culpa Lutheri disputare audeamus, cum non condemnabimus, cum forte mente ita captus fuerit, ut iudicio Dei peccati mortalis non esset capax. Sane addendum est, quod nos ipsi haud perspicimus, quomodo Reformator privilegio mentis morbidae et consequentis veniae Dei potuerit gaudere." (260f)

Mit einer komplexen und sehr schlüssig aufbereiteten Beweisführung sucht Weijenberg sodann seine These zu verifizieren. Dies kann er nur vermittels weiterer Hypothesen, so zunächst der eines formellen Kontraktes zwischen Hans Luder und seinem Sohn. Jener habe diesem das Jurastudium finanziert, damit er danach in den väterlichen Betrieb eintrete (vgl. 262ff). Da Luther aber nicht das Geld für das

Studium seinem Vater habe zurückzahlen können, sei er gezwungen gewesen, zu einem fiktiven Mirakel als vermeintlichem äußerem Zwang zum Klosterleben und damit zum Abbruch des Jurastudiums zu greifen. Ich kann hier nicht den komplizierten Detailaufbau (und vor allem Detailstreit in den Antworten von Iserloh und Lau) darstellen, dies ergäbe wohl eine gesonderte Publikation. Für alle Detailfragen sei deshalb auf die Originalveröffentlichungen verwiesen.

Hier nun in großen Zügen Weijenborgs Darstellung: Luther sei Ende Juni 1505 von einem heftigen Unwetter in Erfurt dazu bewogen worden, seinen Fluchtweg in einem fiktiven Gewittermirakel zu suchen. Datum und Ort der "Berufung" weisen für Weijenborg daraufhin, daß Luther eigentlich ein Marienwunder erstrebt habe. Daß er im Moment des Blitzschlages nicht etwa, wie ein Jahr zuvor, Maria anruft, spreche gegen ihn: "*Ex quo concludendum videtur, quod sinistra quadam fictione falsam de sua vocatione ediderit narrationem.*" (272f) Wenn Luther von seiner Todesangst vor Stotternheim spreche (vgl. etwa in der Vorrede zu "*De votis monasticis*": "*terrore et agone mortis subitae circumuallatus*" (WA 8, 573f)), so könne wohl kaum das Gewitter als solches gemeint sein: "*Cum Reformator autem ut philosophus tempestatibus vix potuerit turbari, necesse est alia sua qualitate sit territus.*" (274) Daß sein Klostergelübde im Moment der Todesangst kein gültiges gewesen sei, hätte Luther nach dem *Codex Iuris Canonici* selbst gewußt, wo es heißt, ein Gelübde sei eine "*promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliori*" (zitiert nach Weijenborg 1956, 276). Weijenborg folgert: "*Cum verba prolata nihilominus pro voto ediderit, necesse est mentitus sit.*" (277) Psychologisch stellt er fest, daß Luther in seiner besonderen Situation "*fere demens factus erat propter vias licitas monachatus ineundi praeclusas*" (278). Hans Luders vom Sohn berichtete Angst, das Erlebnis bei Stotternheim könne "*illusio et praestigium*" gewesen sein (vgl. WA 8, 574), paßt in Weijenborgs Interpretation. Aus Angst vor der Inquisition habe Luther seinen Betrug

später nicht öffentlich gestehen können, sondern allenfalls engsten Freunden gebeichtet: "Existimamus Lutherum fraudem suam paucissimis amicis confessum esse, inter quos fuerunt J. Bugenhagen et J. Jonas, sed hac confessione privata veritatem laesam non restituisset" (297). Leider hat Weijenborg seine Ankündigung: "Sed de his alia occasione" (ebd.) bis jetzt nicht wahrgemacht. Das Gleiche gilt für seine Ankündigung: "Revera post miraculum-typum diei 2 iulii 1505 Reformator plura alia miracula finxit, sed de his alia occasione." (300, Anm. 119) Luther sei durch Stotternheim gezwungen gewesen, eine Theologie zu entwickeln, die ihn freispreche.

1958 veröffentlichte Weijenborg in dem von Antonio Piolanti herausgegebenen Sammelband "Il protestantesimo ieri e oggi" einen Beitrag mit dem Titel "Un caso tipico di esegesi esistenzialista presso Lutero", in dem er seine Hypothese von 1956 wieder aufgreift. An dieser Stelle gestatte ich mir die persönliche Bemerkung, daß dieser in italienischer Sprache abgefaßte Aufsatz Weijenborgs - unter Ausklammerung der Frage der Stimmigkeit der in ihm vorgetragenen Argumente - für mich eine der originellsten Arbeiten zum Thema darstellt. Kurz gesagt: Weijenborg versucht, ein Kapitel aus Luthers Genesiskommentar von 1542/43 als autobiographisches Kryptogramm auszulegen, wobei Hans Luder an die Stelle Labans und Martin an die Stelle Jakobs treten. Auf die doch zum Teil heftigen Schwierigkeiten, die bei Weijenborgs In-Beziehung-Setzen der beiden Familienstreitigkeiten auftreten und über die er sich hinwegsetzen muß, hat Franz Lau im Detail hingewiesen (siehe weiter unten). Ich will hier deshalb nur eine sehr geraffte Darstellung der Weijenborg'schen Textanalyse bieten. Als Zitat sei hier lediglich die These zu Beginn der Studie angeführt: "Ora ci sembra che Lutero nel commento di questa pericopa non s'interessi tanto di Laban e di Giacobbe, quanto di suo proprio padre Giovanni e di se stesso, di modo che più che un'esegesi del testo sacro,

fornisce un dettaglio della sua complessa biografia.

Questo procedimento non ci sorprende, poichè la storia del Riformatore, in un punto decisivo del suo sviluppo, offre una somiglianza spiccata con quella del Patriarca."

(Weijenborg 1958, 67) (Weijenborg wird im folgenden viele Sätze mit "sembra che" ("es scheint, daß") einleiten.)

Nachdem Weijenborg in kurzen Zügen noch einmal seine Hypothese über das "miraculum a Martino Luthero confictum" vorgetragen hat, beginnt er damit, Fakten aus Luthers Kommentar über Gen 31 mit bestimmten Ereignissen aus Luthers Leben in Beziehung zu setzen.

Luther und Jakob denken nach etwa vierzehn Jahren Dienst für Hans bzw. Laban an die Gründung einer eigenen Existenz.

Luther und Jakob haben ihren Schwieger-/Vater als tyrannisch erfahren. Beide haben in ihrer Verkettung in familiäre Umstände eine göttliche Intervention nötig. Aufgrund eines (nach Weijenborg bei Luther fiktiven) göttlichen Eingriffs verlassen Jakob und Martin ihre Vertragsverhältnisse durch heimliche Flucht. Beide vereiteln die Hoffnung ihres (Schwieger-)Vaters/Vertragspartners auf eine glänzende Zukunft durch die vom Juniorpartner bewirkte/zu bewirkende Prosperität. Die Begegnung Jakobs mit Laban auf dem Gebirge Gilead entspricht - so Weijenborg - dem Zusammentreffen Martins mit seinem Vater anlässlich der Primizfeier am 2.Mai 1507. Die Vorwürfe Labans entsprechen dabei den Vorhaltungen Hans Luthers. Die von Jakob mitgenommenen Töchter entsprechen in dieser Parallelsetzung den von Martin mit dem Geld des Vaters an der Universität erworbenen wissenschaftlichen Kenntnissen.

Was den Diebstahl der Teraphim Labans betrifft, so entspreche er dem Mißbrauch des Heiligenkultes durch Luther im "falschen" Gelübde vor Stotternheim. Laban wie Hans Luder werfen ihrem Gegenüber die Zerstörung der eigenen Religion vor. So wie Laban dann beinahe seine Teraphim bei Rahel entdeckt und diese so in Lebensgefahr gebracht hätte, so habe Hans Luder vor der totalen Aufdeckung der Beweise für die Schuld seines

Sohnes gestanden. So wie Laban auf die weitere Suche und ein gerichtliches Vorgehen verzichtet, so verzichte Hans Luder darauf, seinen Sohn juristisch eines Betrugsmanövers zu überführen. Dem Abkommen zwischen Laban und Jakob entspreche eine Vereinbarung zwischen Hans Luder und Martin, wonach der Vater darauf verzichtet, dem Ereignis vor Stotternheim als einem Betrugsmanöver weiter nachzugehen und Luther sowohl auf sein Erbteil wie auch auf ein Geschenk seines Vaters für das Kloster Verzicht leistet. Die Besiegelungszeremonie mit dem Steinhäufen entspreche der Primizfeier.

Weijenborg nennt dann seine Argumente dafür, daß er Luthers Exegese von Gen 31 als psychologischen Schlüsselroman in autobiographischer Form interpretiert: "L'argomento principale è che Lutero generalmente sa troppo del pensiero intimo di Laban e Giacobbe. Da dove avrebbe desunto questa conoscenza, proposta con tanta sicurezza e tanta emozione, se non dalla sua propria storia?" (79) Luther weiß also zuviel.

Aus Luthers Aussage: "Ego ipse iam sexagenarius plurima exempla vidi Labanitarum, quorum ingentes opes subito dissipatae sunt. Quorundam etiam in parvo oppido Mansfeldia, quae mihi patria est, exempla nominatim possem recensere" (WA 43, 684) glaubt Weijenborg, den Schluß ziehen zu können, mit dem Laban von Luthers Genesiskommentar könne nur Hans Luder gemeint sein. Für seine Interpretation spricht nach Weijenborg auch der von Luther verwendete Ausdruck

"semestribus singulis" (WA 44, 8, Z. 15), der eindeutig von der zweiten Ebene (Hans Luder - Martin) in die erste Ebene (Laban - Jakob) eingetragen sei. Ähnlich interpretiert Weijenborg den Anachronismus "osculum Iudae" in Luthers Kommentar (WA 44, 34, Z. 18) und den Vergleich Labans mit einem Notar (WA 44, 59, Z. 24f). Schließlich setzt Weijenborg noch die Angst Labans vor einem Ehebruch Jakobs aus Luthers Genesiskommentar (vgl. WA 44, 60, Z. 38ff) in Beziehung zur Vorrede Luthers zu "De votis monasticis", wo es heißt:

"Metuebas tu paterno affectu imbecillitati meae, cum essem iam adulescens, secundum et vicesimum annum ingressus, hoc est, fervente (ut Augustini verbo utar) adolescentia indutus,

quod multis exemplis didiceras hoc vitae genus infoeliciter quibusdam cecidisse" (WA 8, 573). Den letzten Nebensatz läßt Weijenborg allerdings in seiner italienischen Übersetzung aus.

So kommt er zum Schluß: "Se il valore esegetico del commento luterano a causa delle ingerenze della sua esperienza personale è minimo, anzi nullo, il suo valore autobiografico è grandissimo" (81).

Weijenborg stellt zum Abschluß seiner Studie die Fragen: "E probabile che Lutero sia da catalogare non fra gli uomini veramente religiosi, ma fra gl'ingannatori geniali più o meno psicopatici? E come si può valorizzare tale affermazione per l'auspicato ritorno dei fratelli protestanti?" (84)

Man mag Weijenborg als Epigonen jener Cochläus, Prechtl, Denifle u.a. bezeichnen, jener Männer also, die in direkter Gegnerschaft zu Luther und seiner Theologie und in gerader Offenheit ihren Glauben mit dem Konzept der Vorwärtsverteidigung schützen wollten, ohne sich immer beim Griff ins Rüstzeug ihrer Argumente vom Gedanken der Ausgewogenheit der Mittel leiten zu lassen. Wie hier zu zeigen sein wird, ist er jedoch im Gespräch über seine Hypothesen geblieben, obwohl seine Gesprächspartner zunächst schweres Geschütz glaubten auffahren zu müssen. Diese Bereitschaft zum Dialog, ja auch dazu, im Dialog die eigene Position zu modifizieren, recht eigentlich zu lernen, ohne grundsätzliche eigene Positionen preiszugeben, mit einem Wort: die Offenheit zum ökumenischen Dialog, die Weijenborg heute zeigt, läßt es erneut tief bedauern, daß er nichts mehr zum Thema Luther publiziert.

In der Festschrift für Joseph Lortz von 1958 ist Erwin Iserloh gegen Weijenborg zu Felde gezogen. "Das hat mit historischer Betrachtung nichts mehr zu tun" (Iserloh 1958, 20), "schlechte Psychologie" (ebd.), "nach diesen komplizierten und völlig abwegigen Überlegungen" (27), "die ganze Fülle der zugleich naiven und berechneten Wahllosigkeiten, der psychologischen und logischen Unmöglichkeiten, die er

produziert" (29), "eine geradezu unvorstellbare monomanische Konsequenzmacherei" (ebd.), "Phantastik der Thesen" (33), "eine staunenswerte Leistung unmethodischer Zusammenhäufung willkürlich gedeuteter und in vorkonstruierten Zusammenhang gebrachter Texte" (34) - ich habe hier auf einige noch extremer formulierte Positionen verzichtet. Iserloh, der Weijenborg falsche Interpretation bestimmter Quellentexte vorwirft (vgl. 17ff. 27f), verzichtet jedoch darauf, eine eigene Stotternheim-Hypothese derjenigen Weijenborgs gegenüberzustellen. Weijenborg - so Iserloh - traue Luther "von vornherein das Schlechteste, aber auch das Schlau-Dümmste" zu und meine offenbar, "er diene seiner Sache, wenn er den Gegner möglichst schon im persönlich-moralischen Bereich vernichte" (42), ja er spricht von "Weijenborgs bei allem gelehrten Beiwerk geradezu unglaublich primitiven Arbeiten" (ebd.). Mit seinem Aufsatz will er vor allem die Vermutung zunichte machen, "hier werde eine oder gar die maßgebende katholische Ansicht vorgetragen" (ebd.).

1960 meldet sich Franz Lau im Luther-Jahrbuch gegen Weijenborg zu Wort.

Er tritt zunächst einer reinen Anti-Weijenborg-Polemik entgegen: "Einfache unwissenschaftliche Pamphlete sind Weijenborgs Arbeiten nicht. (...) In der Tat erweist sich Weijenborg als ein in der neueren evangelischen Lutherforschung beschlagener Mann." (Lau 1960, 69. Vgl. auch 107) "Wir werden sicher sehr viele seiner Ergebnisse als absurd dartun müssen und können. Aber es wird sich zeigen, daß wir nicht einfach negative Kritik üben dürfen, sondern auch sehen müssen, daß bei seiner Arbeitsweise und seinen Ergebnissen doch etwas Positives herausspringt, (...) es könnte sich aus seinen Darlegungen ein heilsames Korrektiv zu den neuesten evangelischen Thesen ergeben." (70f) In der Auseinandersetzung mit Weijenborgs Thesen bleibt Lau wesentlich stringenter am Text als Iserloh. Weijenborg, der "von einer Todsünde auf den Anfang einer

Häresie schließt (was er gar nicht klar darlegt, sondern was man sich erst mühsam klarmachen muß)", beginne insofern "mit einer *petitio principii*, die das Ergebnis der Untersuchung weitgehend bereits festlegt" (72). Zum Terminus a quo von Luthers in Weijenborgs Hypothese zentraler Todsünde, dem Reiseunfall (WA TR I Nr. 119), schreibt Lau zunächst, man solle "sich nicht anmaßen, herausklügeln zu wollen, wie Luther innerlich empfunden hat, als die Schlagader getroffen war", und dann - angesichts von Weijenborgs Interpretation von WA TR I Nr. 294 -, es sei eben "gar nicht sicher (...), ob der von fleischlicher Lust Versuchte wirklich Luther selbst war" (75). Weijenborgs Kontrakthypothese (für das *miraculum confictum* als kanonisches Klosterhindernis in der Beweisführung notwendig (vgl. Weijenborg 1956, 262: "*contractu (...) vix solubili vitae profanae et illiberali destinatus erat*") begründe dieser "in geradezu unsinniger Weise" mit einer Stelle aus einer Predigt Luthers vom 1. Oktober 1525, wo es heißt: "*Vide stultitiam, quam nos fecimus, quando fuimus sub Papa, adhesimus vigiliis, missis, monachatu, antequam hoc omissemus, hat mir unser nehisten lassen verderben an leib und sel. Monachus non accessisset ad parentes, si potuisset eos redimere e morte, si deberet exuere cappam, ut Hieronymus. Sic dictum: serva votum tuum. Si quis dixisset: ich wil meinem vater helffen et proximo, dixisset alius: hic est apostata, hic splendet Regula et pater possit iuvari esuriens.*" (WA 17, I, 425) Grundsätzlich findet Lau, daß Weijenborg "quasi ein ganzes Gebäude auf Streichhölzern aufbaut" (79), und, was er als schlimmer einschätzt, den Exegeten Luther nicht ernstnimmt (vgl. 80). Für Luther bestehe Sünde gegen die erste Tafel "überhaupt nicht in einzelnen Akten, am wenigsten in Tathandlungen, sondern in der Grundhaltung der *superbia* und *praesumptio*" (ebd.). Weijenborg müßte seiner Hypothese zufolge annehmen, daß das individuelle protestantische Sündengefühl jeweils durch einen massiven Verstoß gegen die erste Tafel bedingt sei (vgl. 82).

Weijenborg, der nach Lau "bei Luther jede Schandbarkeit nicht nur für möglich hält, sondern von vornherein voraussetzt" (82), erfährt allerdings auch eine positive Wertung: "Für den Respekt, mit dem Weijenborg die evangelischen Kollegen behandelt und mit dem er ihre Arbeit ernst nimmt, möchte man ihm in aller Form danken. (...) Im ganzen räumt er Luther eine Glaubwürdigkeit ein, die sich nicht gut mit seinem Gesamturteil verträgt, aber wiederum dankbar notiert werden darf." (83f) Außerdem könne "an der Tendenz, die Entwicklung des Sündenverständnisses zu untersuchen und mit dessen Anfängen in sehr frühe Zeit vorzudringen, (...) etwas Richtiges sein" (84).

Weijenborgs Veröffentlichung "Un caso tipico di esegesi esistenzialista presso Lutero" kann Lau nicht ernst nehmen: "Sie ist einfach eine Verirrung und ein phantastischer und grotesker Versuch, Kathederausführungen Luthers exegetischer Art für eine Biographie Luthers auszuwerten" (107). Ich will hier darauf verzichten, die Einzelkorrekturen und Widerlegungen aufzulisten, die Lau anführt. Wichtig erscheint mir Laus Feststellung, daß Weijenborgs Aufsatz unbedingt die Miraculum-Hypothese als richtig voraussetzt, aber keinesfalls neue Argumente dafür liefert (vgl. 114), ebenso die These von Lau, Weijenborg vermische die Betrugshypothese mit dem Ansatz eines psychologischen Deutungsmodells (vgl. 115f). Über den Sinn, den eine von Luther vorgenommene und öffentlich vorgetragene Verschlüsselung der wahren Ursache seines neuen Evangeliums haben oder nicht haben könnte, läßt sich Lau in blumigen Wendungen aus: "Zu welchem Zwecke hat Luther seinen Schlüsselroman eigentlich geschaffen? (...) Hat Luther im Jahre 1542 seinen Hörern nun doch über den Kriminalroman seines Lebens Aufschluß geben wollen? Sicher nicht, denn er hätte damit sein neues Evangelium unglaublich gemacht; und der Verschwiegenheit seiner Hörer hätte er keinesfalls sicher sein dürfen. Es ist eine dumme Sache um eine chiffrierte Autobiographie, wenn der Schlüssel in niemandes Hand kommen durfte und sofort in die Elbe

geworfen werden mußte. Merkwürdigerweise haben viele den Kommentar Luthers noch gedruckt gelesen und sich an ihm erbaut, ehe Weijenborg den Schlüssel zwar nicht in der Elbe, aber im Tiber wiedergefunden hat." (117) Und außerdem: "Den Historiker, der bereit ist, einem notorischen Psychopathen oder professionellen Betrüger seine verschlüsselten Aussagen als zuverlässige Selbstaussagen abzunehmen, müßte man erst einmal suchen und finden." (118) Gegen Lau wäre hier allenfalls eine Art Geständniszwang geltend zu machen. Wenn Weijenborg vom Ergebnis seiner Lutherstudien eine Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen erwartet (vgl. Weijenborg 1958, 84), so hält Lau dem entgegen: "Seine meinetwegen mit Scharfsinn, aber mit verbundenen Augen geschriebenen Lutherstudien können nur eine heillose Vertiefung der Spaltung in der Kirche Jesu Christi zur Folge haben." (Lau 1960, 121) (Die Metapher von den verbundenen Augen in Richtung der unparteiischen Iustitia aufzulösen, wäre sicher nicht im Sinne Laus.) Doch schließt Lau mit den schönen Worten: "Auch eine Störung des Gesprächs zwischen den Konfessionen - als eine solche müssen wir Weijenborgs Aufsätze ansehen - muß wohl mit Sachlichkeit, Behutsamkeit und Freundlichkeit bereinigt werden. Möchte Later Weijenborg Schärfe dieses Aufsatzes, die schwer zu vermeiden waren, nicht als persönliche Unfreundlichkeiten nehmen, im Gegenteil die Bemerkung erlauben, daß das ausführliche Eingehen auf manche Einzelheiten, das nicht jeder Evangelische ganz verstehen oder für nötig halten wird, nicht zuletzt auch ihm zuliebe erfolgt ist. Und sollte es ganz ausgeschlossen sein, einen, der zunächst rechte Mißtöne in das Gespräch gebracht hat, schließlich doch noch in das echte Gespräch mit hineinzuziehen?" (122)

Im Luther-Jahrbuch 1966 findet sich als Reaktion Weijenborgs auf diese Sätze Laus eine unter Berufung auf das Decretum de Oecumenismo des Zweiten Vatikanischen Konzils vom 21. November 1964 verfaßte "Bitte um Entschuldigung des P. Reinhold Weijenborg OFM", wo es u.a. heißt: "Im Lichte

der oben zitierten Konzilsworte möchte ich jetzt mein Bedauern darüber aussprechen, daß meine Aufsätze so verfaßt waren, daß sie leicht als eine Störung des Gesprächs empfunden werden konnten. Übrigens habe ich auch darum nicht repliziert auf die Kritik, weil ich meinte, daß ein Schweigen meinerseits der von mir wohl zu hart bedrängten Ehre Luthers zugute kommen würde. Obwohl ich schließlich nicht in allem mit Herrn Prof. Lau einverstanden bin, danke ich ihm, daß er mir auch in seiner Kritik als ein wahrer Christ entgegengetreten ist." (Weijenborg 1966, 118) Lau antwortet an der gleichen Stelle mit einem sehr persönlichen und brüderlichen Brief an Weijenborg. Daraus zwei Zitate: "Es beruhigt mich, Sie noch an der Arbeit zu wissen als einen Theologen, der bereit ist, es ernsthaft mit Luther aufzunehmen und ihm, wenn es nützt, wirklich an den Wagen zu fahren. Wir Evangelischen (...) haben eine Art Entmythologisierung Luthers nötig." (Lau 1966, 120) Und zum Schluß des Briefes: "Wenn Sie mir (...) schreiben (...), daß Sie nicht mehr in der Lage seien, sich in wissenschaftlicher Weise mit Luther zu beschäftigen, also aus der Lutherforschung für bleibend ausgestiegen seien, so kann ich nur mein ehrliches Bedauern aussprechen und der Hoffnung Ausdruck geben, daß doch noch keine endgültige Entscheidung gefallen sein möge." (121) Ich möchte mich hier nachdrücklich dieser Hoffnung Laus anschließen.

Nachdem ich vor drei Jahren auf dem 5. Internationalen Kongreß für Lutherforschung in Lund das Vergnügen hatte, Weijenborg persönlich kennenzulernen, haben wir uns mehrere Briefe geschrieben, die sich teilweise auch auf wichtige Probleme der Lutherforschung bezogen. Ich möchte einige von Weijenborgs Klarstellungen im folgenden mit einigen Zitaten aus seinen Briefen belegen. Mit ihrer Veröffentlichung in dieser Form hat er sich am 22. Juni 1980 brieflich einverstanden erklärt.

Weijenborg unterstreicht, "dass Luther nicht ein Psychopath, sondern ein Neurotiker war (d.h. Opfer einer Stress-Situation)

vor allem seit 1505" (Lund, 17/18.8.77). Die Kernthese des Miraculum-Aufsatzes sei nicht apodiktisch, sondern als Aufforderung zu einem Gespräch gemeint gewesen. Das Fragezeichen am Schluß des Titels weise daraufhin, "dass es sich um eine Hypothese handelt, über die ich mich mit Anderen ernstlich hatte unterhalten wollen" (Utrecht, 16.7.78). Weijenborg sieht heute besser als vor dem II. Vatikanischen Konzil, daß die Kirche Jesu Christi "irgendwie auch" bei den Protestanten ist und erkennt mit Ehrfurcht das Wirken der göttlichen Gnade in Luther und "die echt religiösen Seiten in Luthers Persönlichkeit". Er möchte "ausgehend von der ersten Not Luthers in 1505 und von seiner Unsicherheit später (...) anerkennen, dass die katholische Kirche damals vom Vater Hans Luther bis in die Verquickung der Glaubensgemeinschaft mit den weltlichen Staaten und Mächten dem Armen nicht genügend geholfen hat. Mir scheint es, dass Luther gemeint hat, seine Lösung seiner Probleme werde irgendwie von Gott nicht abgewiesen, sondern sogar gewollt. Gern möchte ich daher alles, was Luther selbst betrifft und uns, der göttlichen Barmherzigkeit überlassen." (Utrecht, 1.10.78) Er habe die Reformation "nie allein auf die Stotternheimer Episode bzw. auf das fictum Miraculum zurückführen wollen. (...) Immerhin denke ich, dass es Ursächlichkeiten gibt bei den Eltern Luthers und sogar bei der damaligen Gestalt der katholischen Kirche." (Rom, 23.9.79) Über Reiters Absichten bei der Abfassung seiner hinterlassenen Luther-Studie (siehe weiter unten) schreibt Weijenborg: "Ihm schwebte am Ende nicht die Geschichte einer mehr oder weniger krankhaften oder gesunden Psyche vor, sondern die Heilsgeschichte, die Gott in Luther begonnen hat und von der dieser Zeugnis ablegt, wenn auch im Gewand eines Sünders, oder eines Hoffnungslosen." (ebd.)

"Für mich hat das Studium der sogenannten Psychologie Luthers auch theologisch Sinn. Ich sehe sie nämlich als die Geschichte Luthers mit seinen Eltern und mit Gott. Diese Geschichte ist nicht ganz unerschliessbar. (...) M.E. muß man diese auch

unter der Hypothese eines Konfliktes mit dem Vater betrachten und sogar unter der einer desperaten Lösung durch den Sohn. (...) Es handelt sich bei Luther nicht so sehr um ein Kindheitserlebnis, als um ein halb erleuchtetes und halb ernstes, halb burschenhaftes Unternehmen im Alter von 21 Jahren durchgeführt." (Rom, 30.3.80)

6. Luther in der Diagnose der Schulpsychiatrie

6.1 Mönkemöller 1914

In der "Psychiatrisch-neurologischen Wochenschrift" veröffentlichte der Psychiater Eduard Otto Mönkemöller 1914 eine Rezension von Hartmann Grisars "Luther", in der er jedoch zu eigenen Resultaten kommt. Leider stand mir der betreffende Jahrgang der Zeitschrift nicht zur Verfügung, ich konnte nur eine Kurzfassung der Rezension im "Jahresbericht über die Leistungen und Fortschritte auf dem Gebiete der Neurologie und Psychiatrie" von 1914 finden.

Die Rezension Mönkemöllers findet sich dort erstaunlicherweise im Fachgebiet "Kriminelle Anthropologie" (!) abgehandelt, dessen zuständiger Referent L.M. Kötscher wohl auch den Abriß von Mönkemöllers Notiz verfaßt hat.

Mönkemöller, so heißt es im Jahresbericht, wende sich "mit Recht gegen den Versuch Grisars in Erscheinungen, die bei Luther zweifellos in das Gebiet des Pathologischen hineinragen, den Begriff der Selbstverschuldung hineinzutragen, eine Art der Betrachtung, wie sie in den trübsten Zeiten der Psychiatrie gang und gäbe war, und die der Psychiatrie damals so sehr geschadet hat" (Kötscher 1914, 1097). Nach Mönkemöller lasse sich "alles in allem konstatieren, daß bei Luther mehrfach depressive Phasen auftraten, die man nicht mehr als normal ansprechen darf. Nach ihrem Symptomenkomplexe, nach ihrer Färbung müßten sie am zwanglosesten als eine leichtere Form des manisch 'depressiven' (!) Irreseins gedeutet werden." (1097f) Mönkemöller finde, was die manischen Phasen anlangt, lediglich "Andeutungen solcher Zustände", dazu "eine sekundäre neurasthenische Schädigung (...) mit Neigung zu schroffem Stimmungswechsel und starker Affektentladung" bei Luther (1098). Diese habe "jene manisch-depressive Anlage ungünstig beeinflußt", wodurch jedoch "die Arbeitsfähigkeit Luthers (...) in keiner Weise zu leiden" gehabt hätte (ebd.).

6.2 Rivari 1914

Leider von nicht sehr hohem Wert - trotz des programmatischen und umfassenden Titels - ist das 1914 veröffentlichte Buch von Enrico Rivari "La Mente e il Carattere di Lutero. Considerazioni psicologiche". Der Autor, Assistenzarzt an der Universitätsnervenklinik von Bologna, bietet eine Mischung aus psychiatrischer Diagnose und kontroverstheologischer Stellungnahme. So spricht Rivari von "un morbosissimo culto delle parole" bei Luther (Rivari 1914, 10) und stellt fest: "Lutero ricuperò la tranquillità della mente a cui ben presto seguì la sanità corporale. Che era dunque in lui accaduto? Come coloro che sono dominati da alcuna idea ossessiva, sogliono giovare di certe frasi o formule da loro stessi create e richiamate alla memoria nei momenti di maggior angoscia, affine di trarne conforto; così Lutero agitato da lungo contrasto, afferrò quale ancora di salvezza la formola cattolica: Credo la remissione dei peccati!" (9f) Rivari bezieht sich inhaltlich auf eine angebliche Episode aus Luthers Klosterzeit. Über das "Turmerlebnis" schreibt Rivari: "Per tal modo la paradossale dottrina che la sola fede giustifica senza le opere, nata in Lutero mentre egli era in uno stato di grave abbattimento psichico, venne confermata e fissata da una ripetuta voce allucinatoria!" (12; Hervorhebung von E. R.) Im Jahr der 95 Thesen, 1517, "Martino sarebbe stato soggetto a gravi perturbazioni di spirito" (22). Über Luthers Teufelsschilderungen in der Wartburgzeit heißt es bei Rivari: "Ma tali appunto sono le contraddizioni che s'incontrano nei psicopatici" (46). Rivari spricht von Luthers "spirito paranoico" (82), seiner "costituzione paranoica" (84). Das schon von Grisar bei Luther dargestellte Spannungsfeld zwischen Verfolgungsangst und Überzeugung von der eigenen Sendung taucht auch bei Rivari auf: "Uno dei processi meglio accertati della psicopatologia, è quello per cui dalle idee persecutorie si passa alla idee di grandezza." (94) Luthers Einschätzung

der Bibel und des Rechtfertigungsgedankens kommentiert Rivari wie folgt: "Uno dei più chiari segni di costituzione paranoica, è la tendenza ad accomodare un significato e un valore tutto speciale alle parole ed agli scritti. (...) Tale disposizione della mente, detta logolatria si riscontra manifestamente in Lutero, ad ogni passo della vita di lui, e spicca soprattutto nel suo modo d'intendere, esporre ed applicare le sacre Scritture. E appunto la nozione di questa ingenita anomalia (!) del pensiero del riformatore, la chiave (!) che ci scopre l'origine psicologica della dottrina luterana del nuovo Evangelo." (107f, Hervorhebung von E.R.) Ausnahmsweise sei hier einmal ausdrücklich auf die beiden Essays zu Beginn dieser Arbeit verwiesen.

6.3 Kretschmer 1921/1929

In den Jahren 1921 und 1929 erschienen zwei Werke des Psychiaters Ernst Kretschmer, in denen er jeweils unter vielen anderen auch Luther gleichsam als Fallbeispiel verwendet: 1921 sein Klassiker "Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten" und 1929 "Geniale Menschen".

Die "cyclothymen Künstlertemperaturen" untergliedert Kretschmer in "die beiden Gruppen der Realisten und Humoristen. Um den Typus in seinen wichtigsten Varianten zu bezeichnen, nennen wir (...) die Namen: Luther, Lieselotte von der Pfalz, Goethes Mutter, (...)" (Kretschmer 1967, 371; Hervorhebungen von E. K.). Kretschmer fährt nach der Aufzählung fort: "Sämtliche soeben genannten Persönlichkeiten haben typisch pyknischen Körperbau oder doch stark vorschlagende pyknische Komponenten. Psychiatrisch ist folgendes an ihnen bemerkenswert: (...) Luther hatte starke, zum Teil endogene Gemütsschwankungen und einzelne, sicher rein ärztlich zu bewertende Schwermutsanfälle mit starken körperlichen Begleitsymptomen (!) (wie z.B. im Jahre 1527).

(...) Auch bei Luther ist das derb Natürliche, Saftige, rasch Herauslachende und Herauspolternde, die augenblicksgeborene Form- und Systemlosigkeit der literarischen Produktion schön zu sehen. Die bildhaft-volkstümliche, sinnliche Sprachkraft erreicht bei ihm den höchsten Gipfel." (372ff; Hervorhebung von E. K.) Unter der Überschrift "Die Führer und Helden" (388) nennt Kretschmer "zum Typus der volkstümlichen Helden, Draufgänger und Haudegen (...)" die Namen Blücher und Luther, wobei wir an der komplizierten Persönlichkeit Luthers nur eine hauptsächliche Seite seines Wesens unter Abstraktion von den melancholischen und den schizothymen Zügen beleuchten." (389; Hervorhebungen von E. K.) Blücher und Luther zeigen nach Kretschmer "bei stark ausgeprägten cyclothym-hypomanischen Temperamentszügen, eine Neigung zu endogenen Gemütsschwankungen (...) und, was Luther betrifft, auch pyknischen Habitus; andererseits auch starke schizothyme Konstitutionseinschläge: (...) bei Luther werden die schizothymen Züge durch Porträts und Charakterologie seiner Eltern und seine eigenen Jugendbilder (...) nahegelegt. Diese heterogenen Einschläge bedingen wohl bei beiden die Willenszähigkeit und die Andeutungen von Fanatismus." (ebd.) Beider Typus fehle "das geschmeidige Konziliante (...) und das Organisationstalent", ihre Größe liege "in ihrem lodernden Feuer" (390).

Auch in Kretschmers Buch über "Geniale Menschen" findet Luther Erwähnung. Kretschmer schreibt dort: "weltscheue Grübler und Zögerer, die Schritt für Schritt nach vorwärts gedrängt, immer vor der entscheidenden Tat zurückscheuen, solche Menschen können, von der Volksleidenschaft mit Macht überschüttet und fast erdrückt, wider Willen zum Angelpunkt der größten Völkerkatastrophen werden." (Kretschmer 1958, 198f) Ein solcher Typus sei auch Luther gewesen.

"Solchen Menschen wie Luther, die zu Führern und Volkshelden werden, weil sie Grübler sind, ist mit der Formel vom Willen zur Macht psychologisch nicht in erster Linie

beizukommen. Luther hatte eben erst schwere Depressionen durchgemacht und kämpfte nur mit den dunklen Mächten des eigenen Innern. (...) die Auflehnung gegen den harten Vater von den Kinderjahren her als revolutionären Stachel in seinem Herzen - im Papst den Vater bekämpfend mit den Mitteln der Gelehrsamkeit - wird er unversehens vom Schwungrad der Zeit erfaßt. Widerwillig Stück für Stück vom Zwang der Stunde vorwärtsgeschoben (...), grimmig herauslachend und polternd vor innerer Unsicherheit, mit dem Sturmwind der Zeit in den Segeln sich an alle alten Ankertaue klammernd, von Haß und tobender Begeisterung fast zerrissen - der Heros und die explosivste Spannkraft seines Jahrhunderts - nicht ein Wille zur Macht, sondern eine Macht wider Willen" (199; Hervorhebungen von E. K.), so künstlerisch-bildhaft gerät Kretschmers kurze Charakterstudie Luthers.

6.4 Reiter 1937/41

Der dänische Psychiater Paul Johann Reiter veröffentlichte in den Jahren 1937 und 1941 sein zweibändiges Werk über "Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose". Im ersten Band gibt Reiter eine umfangreiche Darstellung des historischen, wissenschaftlichen und kulturgeschichtlichen Hintergrunds von Mittelalter und Reformationszeit. Nachdem er zuerst gleichsam aus der Vogelperspektive einen Überblick über die europäische Geschichte des Mittelalters versucht, wird Reiters Blickwinkel im Verlaufe des ersten Bandes immer kleiner, bis er schließlich den Blick auf Luthers Elternhaus und dessen Einfluß auf seine Entwicklung richtet. Er schreibt: "Vielleicht wird ein orthodoxer Psychoanalytiker die triviellen (!) Umrisse eines tiefen und fest verankerten Ödipuskomplexes wegen einer kräftigen und libidinösen Anhänglichkeit an die (...) Mutter in seinen Lebensgang hineinphantasieren (...). Die Möglichkeit

könnte eine bestechende Erklärungshypothese für Luthers Zurückhaltung gegenüber dem anderen Geschlecht (...) und seine sexuelle Askese in den Klosterjahren abgeben (...). Zu solchen Behauptungen dürfen wir uns jedoch nicht erkuhnen." (Reiter 1937/41, I, 362) Aber Reiter sieht dennoch "in den Verhältnissen seiner Kinderjahre reichlichen Stoff mehr unklarer Art für die Genesis einer ernsten, psychogenen Neurose" (ebd.). So erwähnt er z.B. folgendes: "wahrscheinlich haben die meisten oder sämtliche Familienmitglieder beiderlei Geschlechts nach damaliger Sitte nackt in dem selben breiten schwülen Alkoven geschlafen. Es kann da unter diesen Umständen für den Jungen, der damals schon infolge der häufigen körperlichen Züchtigungen wahrscheinlich oft schlaflos war, reiche Gelegenheit gewesen sein zu geschlechtlichen Reizungen und libidinösen Phantasien über incestuöse Themen, die um so viel mehr pathogen waren, als alles, was sexuelle Themen betraf, wahrscheinlich durch die ~~Strenge~~ des Vaters tabu war" (I, 362f). Das Kind Martin "stieß (...) als mächtige, düstere, strenge Vorsehung auf den Begriff Vater, dessen Liebe er im Wesentlichen als eine ernste, puritanische und gewissenhafte Sorge für sein tägliches Brot erlebte (...), der aber im Übrigen der Inbegriff strenger, alttestamentlicher, strafender Gerechtigkeit war" (I, 363). Reiter ist sicher, "dass dieses neurotische Verhältnis zum Vater jedenfalls seine ganze ethische Einstellung, auch seine Religiosität und sein Verhältnis zu Gott gemodelt hat" (ebd.): "Wir sehen, wie die Gestalt des Vaters, tief seinem Gemüt eingeprägt, aber zu übernatürlicher Größe gesteigert, seine Grundeinstellung prägte und den ganzen überwältigenden Hintergrund in seinem stark religiösen Gemüt bildete." (I, 364)

Die entscheidende Wende in Luthers Leben habe sich "in den Jahren von 1517 bis zum Aufenthalt auf der Wartburg" langsam vollzogen: "sie führt ihn aus einer schweren, durch endogene Prozesse akzentuierten (!) Angstneurose (...)

schliesslich zur inneren, wenn auch nicht vollständigen Freimachung" (I, 380f). Doch für Luthers ganzes Leben gelte: "durch diese langsame Entwicklung bewahrte er das, was die Grundanschauung seines ganzen Systemes war, unverändert als eine Art überwertige Idee ein nicht liquidierbares Überbleibsel seiner Neurose, die Lehre von der Rechtfertigung und der Prädestination." (I, 383) Bestimmte "neurotische Überbleibsel (...) werfen einen merkwürdigen Schimmer überkompensatorischer Übertreibung auf seine Reaktionsweise"; dies sei - so Reiter - "besonders prägnant bei zwei Ereignissen (...), wo wir (...) seine frühere neurotische Einstellung in neuen Komplexbildungen sich fortsetzen sehen. Diese zwei Ereignisse sind die Exkommunikationsbulle des Papstes und seine Ehe." (I, 383f) Erstere führte nach Reiter zu Luthers pathologischem Antipapismus, im zweiten Fall sei "das sexuelle Problem (...) fast wie eine Art überwertige Idee" (I, 390) bei Luther in den Vordergrund getreten: "Die Ehe wird (...) in seinen Augen (...) auf absonderliche Weise ein notwendiges Mittel zur Erlösung der Seele." (I, 392)

Im zweiten Band gibt Reiter einen kurzen Abriß der Geschichte der Psychopathographien Luthers. Von Luthers zeitgenössischen Gegnern erwähnt er u.a. Nathin, Bachmann, Dungersheim und Cochläus. Bei ihnen finden wir - so Reiter - "Aeusserungen, dass Luther unter dämonischer Besessenheit handle, - der typische Ausdruck jener Zeit für eine vermutete Geisteskrankheit" (II, 77).

"Erst gegen Ende des vorigen Jahrhunderts", konstatiert Reiter, "beginnt die Pathographie auf der Grundlage eines eigentlichen (...) Studiums von Luthers literarischem Nachlass mit grösserem Interesse und mit grösserer Sorgfalt sich der psychopathologischen Seite seiner Persönlichkeit zuzuwenden." (II, 78f)

Schöns Pamphlet von 1874 qualifiziert Reiter als "dilettantisch und tendentiös (!)" ab, es sei "bedeutungslos" (II, 79). Küchenmeister gehe "über Luthers psychisches Leiden sehr

leicht hinweg" und äußere sich "sehr unklar über seine psychischen Eigentümlichkeiten" (ebd.). Denifle ist nach Reiter "ganz unpsychologisch eingestellt" (II, 80). Ebstein räume immerhin einen "Anflug von Gemütsleiden" (II, 81) bei Luther ein. Seine fast monomanische Konzentration "auf die uratische Diathese, ein Lieblingsthema des Verfassers", wirke heute "merkwürdig überholt, unklar und gekünstelt" (ebd.).

Reiter irrt, wenn er schreibt, es "wurde in Amerika in zwei Werken von Preserved Smith der Versuch gemacht, von einem psychopathologischen Standpunkt aus die Entwicklung Luthers im Freud'schen Sinne als Folge einer Neurose zu sehen", und dabei sowohl auf Smiths Lutherbiographie von 1911 als auch dessen psychoanalytischen Aufsatz von 1913 verweist¹ (II, 82). Smiths Ausführungen zeigten "die der Freud'schen Schule eigene phantasievolle Einseitigkeit und Übertreibung, enthalten neben zahlreichen gewagten und schlecht begründeten Behauptungen auch viel Interessantes und verraten eine staunenswerte Kenntnis des mächtigen Lutherschen Schrifttums" (ebd.). "Smiths eigentümliche Arbeit" wird von Reiter ausführlich referiert, "weil sie zwar an vielen Punkten besonders wegen der orthodoxen Freud'schen Methode zum Widerspruch reizt, aber doch trotz vieler kühner Paradoxa sehr anregend ist". Reiter bemerkt anschließend, daß sich Smiths "Ergebnisse nicht ohne weiteres ablehnen lassen" (II, 86).

Reiter spricht von der "recht ruhigen und nüchternen grossen Biographie" Luthers von Grisar. Dieser bestreite "keineswegs das Vorhandensein einer endogen-konstitutionellen pathologischen Anlage bei Luther", die er aber "recht unklar" definiere (ebd.).

Reiter faßt zusammen: "Die meisten, die Luther auf ärztlicher Grundlage geschildert haben, darunter sämtliche Berufspsychiater, finden (...) an ihm übereinstimmend pathologische Merkmale. (...) Am meisten sammelt sich das Interesse in Fachkreisen um die Diagnose: manisch-depressive Psychose." (II, 90)

Im folgenden Kapitel "Der klinische Verlauf von Luthers Psychose" wird "Luthers grosser Anfall von Geisteskrankheit 1527-28" (II, 98) dargestellt. Von diesem will Reiter in seiner Analyse von Luthers psychopathologischem Zustand zunächst ausgehen.

"Vorläufer (...) in der Gestalt plötzlicher Angstanfälle" hätten die große Krise angekündigt. Die eigentliche Krankheit habe am 6./7. Juli 1527 "mit plötzlicher Heftigkeit" eingesetzt (II, 101), "nach einem leichteren Unwohlsein (...) mit heftigem Sausen im linken Ohr", dann "eine schwere Synkope", Schweißausbrüche, Präkordialangst, "quälende Angst und Depression" (ebd.). "Dieser Zustand hält sich unverändert bis weit in den Frühling 1528 hinein." (II, 102) "Endlich nach acht Monaten beginnt die Depression gegen Ende Februar etw^{as} abzunehmen, wenn es auch noch lange dauert, bis sie ganz verschwindet" (II, 108). Reiter schreibt zusammenfassend: "Der Anfall als Ganzes muss als eine charakteristische agitierte Melancholie aufgefasst werden". Da "jede innere psychologische Motivierung" fehle, "bekommt man den Eindruck, dass seine Krankheit ausgesprochen endogen bedingt war" (II, 112). Reiter untersucht im Anschluß vergleichbare Phasen in Luthers Leben. Nach seiner Magisterpromotion im Jahre 1505 deute manches daraufhin, "dass seine Gemütsstimmung sich (...) immer mehr zu einer ausgesprochenen Depression entwickelte" (II, 120). Über die Szene vor Stotternheim schreibt Reiter: "Luthers Entschluss, ins Kloster zu gehen, kann auch anders erklärt werden als durch den direkten, plötzlichen, halb oder ganz miraculösen Ruf des Herrn im Gewitter. Der Gedanke muss fertig in seinem Bewusstsein vorgelegen haben, und die akute Todesgefahr ist nur das Moment, das brutal seine Erwägungen abschliesst und einen reflektorischen Entschluss zur Handlung, einen primitiven Willensakt herbeiführt." (II, 123) Luthers Lebensalter zu dieser Zeit seiner Depressionen sei "eine bekannte Gefahrenzone für das Auftreten endogener Störungen" (II, 126).

Reiter räumt ein, daß "auch neurotisch-psychogene Faktoren", "Residua aus der Kindheit", Luthers Angstanfall "einen gewissen pathoplastischen Einschlag gegeben haben", wenn- gleich "ein endogener Kern hier der wesentlichste ätio- logische Faktor ist" (II, 126f).

Die nächste Krankheitsperiode, "eine lange Reihe von Depressionsanfällen mit Intervallen von unvollständiger Remission" (II, 127), dauerte nach Reiter von 1507 bis ungefähr 1519. Weitere Depressionszustände Luthers belegt Reiter mit einer reichen Auswahl von Briefzitaten aus dem Zeitraum von 1519 bis 1544.

Bei der Behandlung von Exaltationsperioden bei Luther kon- statiert Reiter, nach 1517 habe sich "in jäh ansteigender Kurve eine ständig grössere Freiheit und Kraft, ein immer stolzeres Selbstbewusstsein" entfaltet, welches nicht selten "einen unverkennbaren hypomanischen Erregungszustand" verrate (II, 143f).

Luthers Bild in jener Zeit um 1519/21 sei das Gegenteil eines Melancholikers: "das Bild eines Mannes mit erhöhtem Lebensgefühl, von Selbstsicherheit und einer hellen, zuver- sichtlichen Grundstimmung, voller Kampflust und Drang zur Betätigung mit abnorm leichtem Assoziationsverlauf, mit Ablenkbarkeit und Polypragmesie" (II, 152). "Die Periode 1519-21 muss deshalb im ganzen als ein leichterer Exaltations- zustand bezeichnet werden." (II, 153) Die "Exaltationsphase 1522 - ca. 1526" (ebd.) erfährt von Reiter die Einschränkung: "Vielleicht hat Luther in seinem sonst hypomanischen Zustand Dysphorieanfälle und Depressionsperioden gehabt." (II, 178) Reiter kann Luthers aktive Wartburgzeit nicht als Depressions- phase einstufen, er spricht vom "Ausdruck eines Mischzu- standes" (II, 188) und erwähnt "atypische Züge" (II, 190), u.a. Luthers Halluzinationen, die sich seiner Auffassung nach "auf illusionäre Missdeutungen und hypnagoge Halluzi- nationen" (II, 193) beschränkt haben.

Luthers Zustand zu jener Zeit sei "eher ein poikilothymer Zustand als eine konstante Dysthymie" (II, 194) gewesen.

"In seinen Angstanfällen, seinem Zweifel, seinen Teufelskomplexen und der enormen Überkompensation seines schwankenden Selbstgefühls" sieht Reiter "Residuen seiner alten Neurose, deren Mechanismen wir teilweise im ersten Band besprochen haben" (II, 195).

Zur Coburger Depressionsphase in Luthers Leben konstatiert Reiter: "Möglicherweise spielt auch ein exogenes Element, das Ohrenleiden Luthers, eine gewisse Rolle." (II, 204) Reiter geht, was Luthers Klosterzeit betrifft, von einem relativen Wohlbefinden Luthers in der ersten Zeit aus. Weil aber gerade Luthers erste Messe, normalerweise "die schönste und festlichste Stunde" im Leben aller katholischen Priester, bei ihm "den ersten grösseren Angstanfall (...), von dem wir in dieser Periode hören", ausgelöst habe, müsse - so Reiter - "Luthers Reaktion auf einen schon vorhandenen pathologischen Hintergrund schliessen lassen" (II, 232).

Reiter faßt Luthers Zustand in dieser Zeit als "eine gleichmässige, neurotisch-anankastisch gefärbte Depression abwechselnder Intensität, aber mit sehr geringen eigentlichen Klärungen" (II, 238) zusammen.

Luthers Krampfanfall im Chor, wie ihn Bachmann, Dungersheim und Cochläus schildern, sei "besonders dadurch interessant", daß er "den einzig bekannten Fall darstellt, wo Luther einen Krampfanfall erlitt" (II, 240).

Was Staupitz' Bedeutung für die psychische Entwicklung Luthers betrifft, so schreibt Reiter: "Wenn man die neurotischen Seiten im Seelenleben Luthers bedenkt, so hat es dabei vielleicht, ihm selbst unbewusst, eine Rolle gespielt, dass Staupitz im gewissen Sinn die Vaterangst seiner Kindheit zu versöhnen und auszugleichen vermochte." (II, 241) Seine Bedeutung für Luther könne man am besten "mit einer Psychotherapie vergleichen, die zwar im Augenblick vorzüglich wirken kann, aber weil sie nicht kausal ist, auch nicht auf die Dauer hält" (II, 242f). Luthers Zustand im Kloster sei "ausserordentlich typisch für einen depressiven Kranken, der von Selbstvorwürfen und Skrupeln geplagt seinen wahren Zustand

nicht erkennt, sondern das nie erlöschende depressive Schuld-
bewusstsein durchaus für eine Realität, etwas Kategorisches,,
hält" (II, 295). Luthers Gewissen sei "weder besonders fein-
fühlend noch sublimer als bei gewöhnlichen, gesunden Menschen"
gewesen, "sondern vielmehr unablässig von einem spontanen,
nie nachlassenden Schmerz biologischen Ursprungs gequält".
Der einzige mögliche Ausweg dafür sei "eine spontane Heilung
der Krankheit selbst" (ebd.) gewesen.

Diese fand wenigstens groÙenteils im "Turmerlebnis" Luthers
statt, von dem Reiter schreibt: "Am besten findet man meiner
Meinung nach für das Ereignis eine natürliche und wahrschein-
liche psychologische Erklärung in der Annahme, dass ein endo-
genes Element seiner Depression bei dieser Gelegenheit
plötzlich verschwindet." (II, 314) Obwohl Reiter die
Diskussion um den Ort des "Turmerlebnisses" "ganz irrelevant"
erscheint, ist er "persönlich (...) geneigt, Grisar Recht zu
geben, der seine Ansicht mit überzeugenden Argumenten
belegt" (II, 321; Hervorhebung von P.J. R.). Er kenne
persönlich "mehrere Lyriker, denen die Idee zu hervorragenden
Arbeiten kam, während sie beim Defäkationsprozess meditier-
ten" (ebd.).

Was Luthers "halb paranoide Dämonomanie" (II, 334) betrifft,
schreibt Reiter: "Im wesentlichen ist es der anthropomorphi-
sierte zornige Gott, mit dem er ringt, eine Vorstellung,
deren Zusammenhang mit der Vaterfurcht seiner Kindheit nahe
an der Hand liegt" (II, 335; Hv.v.P.J.R.). ~~Gegen seine von ihm als~~
Angriffe des Teufels empfundenen Anfechtungen setze Luther
zwei Arten von Mitteln ein: "geistige Mittel - eine Art
autosuggestiver Psychotherapie - und materielle" (II, 344).
Von letzteren schreibt Reiter: "auch drastische und nicht
ganz zimmerreine Mittel haben hier ihre Berechtigung, und ihre
Art und Weise deckt den infantil-neurotischen Hintergrund
seiner dämonomanen Vorstellungen auf; sie tragen ein anal-
erotisches Gepräge und sind ähnlicher Art, wie man sie bei
Schuljungen antrifft, besonders wenn sie vor ihrem Bewusst-
sein das Bedürfnis demonstrieren wollen, sich Macht über den

Vater oder väterliche Personen ihrer Umgebung anzumassen." (ebd.)

In dem umfangreichen Kapitel "Übersicht über Verlauf und Symptomatologie von Luthers psychischen Leiden" faßt Reiter im wesentlichen das bisher Gesagte zusammen, setzt dabei einige neue Akzente und ordnet das von ihm vorgetragene umfangreiche Material in eine bestimmte Systematik, bevor er im nächsten Kapitel die Diagnose stellt.

Im folgenden seien nur einige besonders interessante Ausführungen Reiters aus dem der Diagnose vorangehenden Kapitel seines Werkes erwähnt.

Reiter folgt Kretschmers Typologie, wenn er schreibt, Luther sei "im grossen und ganzen als Pykniker zu bezeichnen" und daraus folgert, es liege "auf der Hand, im Psychobiogramm Luthers ein entsprechendes Vorkommen ausgeprägt zylothymischer Eigenschaften zu erwarten", was "von den Tatsachen bestätigt" werde (II, 466).

Merkwürdig klingt Reiters Empfehlung, Luthers wilde antisemitische Schriften Klängen "sehr aktuell und könnten in den Dienst der modernen Rasselehre gestellt werden" (II, 480), obwohl er zuvor von "grobe, unflätigen und gehässigen" (II, 377) Schriften Luthers gegen die Juden gesprochen hat, nachdem er Luther "unbändige Derbheit und einen glühenden Hass gegen diese Rasse" bescheinigt hat, der sich "in den radikalsten Aufforderungen zu ihrer Ausrottung und Vertreibung" äußere (II, 210). Oder sollte Luther nach Reiters Auffassung besonders hier "dem heutigen Deutschland als ein Symbol des Volkstums" (I, 10) gelten?

In Jung'scher Terminologie konstatiert Reiter, Luther sei "ein im Verhältnis zur Umwelt wesentlich introvertierter Typus" (II, 486), der aber, "indem er (...) immer mehr praktische Aufgaben erhielt, (...) langsam in eine immer ausgesprochenere Extraversion hineingetrieben (sc. wurde, U.B.), die sich schon 1515 geltend macht (...); aber erst nach dem entscheidenden Ereignis Ende 1517 wird sie zum dominierenden

Typenausdruck bei ihm und bleibt es sein übriges Leben lang." (II, 487) Reiter "kann (...) nicht umhin zu bemerken, dass wesentliche Züge seiner Psyche genau dem Jungschen intuitiven, wesentlich extravertierten Typus entsprechen" (II, 493).

Reiter spricht von einem "Kern pathogener Kindheitserlebnisse, der "in Luthers späterem Leben als dynamisches 'Nebenzentrum' aufgetreten sei (II, 524). "Um diesen sphärischen Komplexkern bauten sich dann weitere neurotische Mechanismen auf, alle in polymorpher Determination zur Vaterangst. Diese verschiebt sich auf das strenge Schulumilieu, auf Lehrer und Präzeptoren, im Kloster dann zur Furcht vor Christus als dem strengen Richter und zur phobischen Christusangst, zur Angst vor der Eucharistie und dem Messopfer, zur Angst vor dem Teufel und zum Kampf gegen die Autorität, besonders in der Person des Papstes." (II, 525) "Diese Neurose" sei "charakterologisch die Achillesferse Luthers, das asthenische Element; in den Jugendjahren ist sie so vorherrschend, dass er dadurch zum sensitiven Zwangsneurotiker gestempelt wird; später wird ein Teil des gebundenen Affektes durch seine teilweise Extraversion und partielle Abreaktion abgeleitet, und die Neurose bildet dann den sensitiven Gegenpol zu den sthenischen Komponenten seines Charakters und verschiebt seinen Typus in der Richtung des expansiven Kampfparanoikers und Reformators" (ebd.).

Nachdem er konstatiert hat, "dass eine kräftige sexuelle Triebkomponente als wichtiger dynamischer Faktor im Charakter Luthers vorhanden" (II, 542) gewesen sei, mutmaßt Reiter über Luthers sexuelle Entwicklung in der Klosterzeit:

"Am wahrscheinlichsten ist es wohl, dass sich die starke libido durch Masturbation spontan ein Ventil geschaffen hat. Einen sicheren Beweis dafür gibt es nicht, aber in der Römerbriefvorlesung spricht er so ausführlich und detailliert von den verschiedenen Formen freiwilliger und unfreiwilliger 'pollutio', dass der Verdacht des Selbsterlebnisses nahe liegt (...). Das Bild Luthers in den Klosterjahren 1507 bis

ca. 1513 stimmt genau mit dem bekannten Bild des religiösen, neurotischen Masturbanten überein." (II, 543)

Zum Abschluß seines Werkes stellt Reiter die Diagnose.

"An einer organischen Psychose hat Luther (...) nicht gelitten" (II, 553), auch "lässt sich keinerlei Einfluss einer eventuellen früheren Syphilis nachweisen" (ebd.).²

Reiter unterscheidet, was eine endogene Psychose betrifft, drei Krankheitsgruppen: Schizophrenie, Epilepsie und Zykllothymie. Die ersteren beiden lehnt er als Diagnose im Fall Luthers ab. So gebe es bei Epilepsie nicht typischerweise "regelmässig wiederkehrende depressive Perioden von ziemlich gleichartigem Aussehen" und auch nicht "anankastische Zustände" (II, 559). "Diese Störungen und solche schweren Verschiebungen der Grundstimmung beherrschen aber bei Luther so sehr das Krankheitsbild, dass wir sie (...) als das Kardinalsymptom der Psychose bezeichnet haben. Sie überwiegen so sehr, dass sich von selbst am ehesten die Diagnose aufdrängt, dass Luther an einer manisch-depressiven Psychose litt. Von diesem Gesichtswinkel aus betrachtet lassen sich denn auch die vielen eigentümlichen Züge seines Krankheitszustandes ungezwungen als akzessorische Symptome und Atypien einreihen, die dadurch entstehen, dass besondere Züge seines Charakters und seiner Neurose die Mechanismen der Psychose durchbrechen und ihre Pathoplastik beeinflussen!" (ebd.)

"Prototyp der depressiven Krankheitsanfälle bei Luther" sei - so Reiter - "der grosse Melancholieanfall 1527-28" (II, 560). Die Frage besteht für Reiter darin, "ob es sich um reaktive Depressionen handelt, bei denen die Konstitution zwar nicht bedeutungslos ist, bei deren Kausalität aber das Milieu die Hauptrolle spielt, oder ob endogene Depressionen in Frage kommen" (ebd.). "Unzweifelhaft" aber sei "der Kern in Luthers Melancholieanfällen eine endogene Anlage" (ebd.): Luther "charakterisieren (...) sein ganzes Leben lang grosse, breite, wellenförmige Schwankungen der Grundstimmung einer im grossen und ganzen synton ausgerichteten Persön-

lichkeit" (II, 561). Nach dem Sprachgebrauch von Bleuler müsse Luther "als ausgesprochener pykno-syntoner Typus" (II, 562) gelten. Gegen Grisar und Mönkemöller stellt Reiter fest: "Was man (...) bei Luther nicht vorfindet, (...) sind neurasthenische Züge sensu strictiori." (ebd.) Was Luthers von Reiter diagnostizierte manisch-depressive Psychose anlangt, so sei "eine erbbiologische Betrachtungsweise (...) bei Luther fast ausgeschlossen" (II, 566f) - zumal in Anbetracht fehlender Daten und Fakten.

Reiter räumt abschließend ein: "Gerade weil bei dieser Krankheit die Grenze zwischen krank und gesund nicht scharf zu ziehen ist und weil Luthers seelische Vitalität nie ganz gebrochen war, kann es dem Unkundigen schwer fallen, die Krankheit überhaupt zu bemerken. Aber wenn das Vorhandensein der Krankheit einmal festgestellt ist, und die Möglichkeit eines solchen Beweises glaube ich mit dieser Darstellung erbracht zu haben, dann ist leicht nachzuweisen, dass sich die Wirkungen der Krankheit auf allen Gebieten von Luthers Seelenleben offenbaren." (II, 570)

Am Ende seines zweibändigen Werkes bemerkt Reiter, es sei "oft gesagt worden, dass das Genie durch Leiden entsteht und heranreift" (II, 573): "Sehr oft ist es eine ungewöhnliche Konstellation im Aufbau des Charakters, und nicht selten eine Psychose, und dann zumeist eine aus der manisch-depressiven Gruppe, die das nie endgiltig (!) zu überwindende Leiden und die innere Spannung verursacht. (...) Ohne diese Psychose wäre er (sc. Luther, U. B.) kaum ein Genie geworden." (II, 574)

6.5 Grossmann 1956

In der "Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie" erschien im Jahre 1956 ein "Beitrag zur psychologischen Analyse der Persönlichkeit Dr. Martin Luthers" von Eberhard Grossmann. Dieser wendet sich dort hauptsächlich gegen die Diagnose einer manisch-depressiven Psychose bei Luther, wie sie Reiter in seiner ersten großen Arbeit vertreten hat.

"Zu einer depressiven Psychose" gehöre, "daß der Kranke ständig in der Stimmung depressiv und über eine längere Zeit zugleich in seinem seelischen Antrieb gestört ist" (Grossmann 1956, 275; Hervorhebung von E. G.). Luther aber sei "just in der 2. Hälfte des Jahres 1527 sehr aktiv" (276), zu jener Zeit also gerade, zu der ihm Reiter "eine charakteristische agitierte Melancholie" (Reiter 1937/41, II, 112) bescheinigt. Da "keine echte und anhaltende Synchronizität von depressiver Verstimmung und Antriebsverlust bei Luther" (Grossmann 1956, 277) vorliege, sei Reiters psychiatrische Diagnose falsch: "Man kann heute nicht mehr feststellen, woran Luther im Juli 1527 so schwer erkrankte. Man kann einen hochfieberhaften Infekt oder einen stenokardischen Anfall vermuten." (ebd.)

Grossmann fährt fort: "Auch während der Zeit auf der Wartburg und der Koburg sind bei Luther primäre Antriebsstörung und demnach eine depressive Psychose nicht nachweisbar. Luther kann also nicht als 'geisteskrank' bezeichnet werden und auch nicht als 'gemütskrank', wie man besser sagen müßte." (277f; Hervorhebung von E. G.) Grossmann referiert im folgenden Kretschmers Konstitutionstypologie in Anwendung auf Luther, der er sich voll und ganz anschließt mit der Hinzufügung: "Luthers Stimmungen haben also den Inhalt (...) seiner Gedanken nicht beeinflußt." (284; Hervorhebung von E. G.) In der Zusammenfassung des Aufsatzes liest sich Grossmanns Quintessenz so: "Eine organisch-endogene Zyklophrenie kann (...) heute nicht, auch in leichter Verlaufsform, gesichert werden. Luther erscheint vielmehr als vorwiegend zyklotyme Persönlichkeit von pyknischer Konstitution und zwischen hyper- und hypothyen Etappen wechselnder Stimmungsskala bei zugleich sthenischer Antriebslage. Seine Stimmungen sind im privaten Bereich wirksam, lassen aber den überzeitlichen Inhalt seiner Werke weitgehend unberührt." (289)

7. Luther in tiefenpsychologischen Analysen

7.1 Smith 1913

Eine bemerkenswerte Arbeit zum Thema einer psychologischen Lutheranalyse erschien 1913 im "American Journal of Psychology", bemerkenswert zumal dann, wenn man sie mit anderen Veröffentlichungen aus jener Zeit vergleicht. Ihr Verfasser ist der amerikanische Historiker Preserved Smith, der darin Luthers Entwicklung bis 1508 mit den Mitteln der Freud'schen Tiefenpsychologie untersucht.¹

Nach einigen einleitenden thetischen Bemerkungen über den Einfluß der Persönlichkeit auf den Ablauf der Geschichte und über die Psychologie des Genies schließt sich Smith einer ähnlich von William James vertretenen Auffassung an: "far more than we realize or like to admit, our highest impulses of love, religion, and morality are rooted in physical, even in pathological conditions. If the branches of the tree reach toward heaven, its roots strike deep into the dark bowels of the earth." (Smith 1913, 361)

Smith geht dann auf seiner Auffassung nach ererbte Züge Luthers ein und stellt fest, es sei "difficult to deny that he inherited a taste for drink and possibly some of the defects that go with that diathesis. His father, like so many of his contemporaries, drank to excess, that is, to the point of intoxication." (ebd.; vgl. allerdings WA TR IV Nr. 5050) Smith spricht von einer "very unhappy" Kinderzeit Luthers: "Almost all his reminiscences of it are either of corporal chastisement or of spiritual terrors." (362)

Das Sexualleben des Kindes beginne - so Smith - "sooner than is realized by most adults, cut off from their infancy by a curtain of amnesia" (ebd.). Er fährt fort: "Now Luther is a thoroughly typical example of the neurotic, quasi-hysterical sequence of an infantile sex-complex; so much, indeed, that Sigismund (!) Freud and his school could hardly have found

a better example to illustrate the sounder part of their theory than him." (ebd.)

Smith erläutert im folgenden das, was Freud als Ödipus-Komplex bezeichnete. Etwas unklar (bewußt oder un-ter-bewußt?) geraten Smiths Formulierungen über inzestuöse Elemente in Luthers Entwicklung: "When first the secret of marriage is revealed to the boy, he naturally applies his knowledge to himself (?), particularly in that relation in which he is most interested. It is undeniable that Luther's thoughts turned in this direction." (363) Dies werde dadurch bewiesen, daß in Luthers Tischreden häufig ein Inzestmotiv auftauche (ebd).²

Der Einfluß seines frühkindlich erworbenen Sexualkomplexes zeige sich bei Luther in doppelter Hinsicht: "first in his obsession by the devil, secondly by the peculiar part played in his growth by the idea of concupiscence" (364).

Was Luthers Satanomanie betrifft, beruft sich Smith auf die vornehmlich von Ernest Jones vertretene Auffassung, "that such obsessions are due to suppressed subconscious forces; devils, psychologically considered, are functional symbols of the repressed but not eliminated elementary sexual life. (...) Belief in such devils is but a projection of early experienced dread and forcibly repressed wishes, the wish namely to imitate certain functions of the father and the wish to spite him." (365) Auch Luthers anal fixierte Methoden der Teufelsbekämpfung sind nach Smith in diesem psychoanalytischen Kontext zu sehen: "These are neither more nor less than the child's ways of spiting its parents and at the same time gratifying a primitive sex impulse." (365; vgl. WA TR I Nr. 83. 469. 812 u.v.a.)³

Die Klosterdepressionen Luthers begründet Smith einmal mit "the losing battle with the flesh" und zum anderen mit einer "physical depression, a pathological condition of the nerves due to their overwrought condition at the time of the entry" (372). Luthers Angst vor der ewigen Verdammnis sieht Smith als "a direct result of the morbid condition of the young

monk's nerves. Another form of the same phobia was the conception of God as a cruel enemy, the root of which idea must be found in the thinker's neurosis" (373).

Smith bezieht sich im folgenden auf eine Tischrede Luthers, wo es heißt: "Staupicio quoque saepe confessus sum non de mulieribus, sed die rechten knotten; ibi dicebat: Ich verstehe es nit." (WA TR I Nr. 518) Smith schreibt dazu: "It is possible, indeed, that these sins were not purely imaginary but only exaggerated. The psychologists are convinced that when a person persistently accuses himself of things he has evidently not done, it is because he has really done things he is ashamed to confess." (375) Bei diesem verdrngten Tun handele es sich bei Jugendlichen meist um "the habit of self-abuse": "The habit is unfortunately so common that there would be nothing surprising in finding it in Luther; and one slightly exceptional in his case is the seriousness with which he took it." (ebd.)

Die "knoten", von denen Luther spricht, übersetzt Smith mit "real difficulties, or scandals, or hindrances" und untermauert seine Hypothese über Schuldgefühle wegen Masturbation bei Luther mit folgendem Befund: "In his lectures on Romans (1515) he speaks of the 'voluntaria et solitaria pollutio' with sufficient detail to excite suspicion." (ebd.)

Die Schilderungen von Cochlus und Dungersheim veranlassen Smith zu der Feststellung: "Luther's malady occasionally resulted in characteristic crises des nerfs." (ebd.; Hervorhebung von P. S.) Luthers Angst vor dem Anblick des Kruzifixes werde von Grisar zu Recht "as a nervous symptom"(ebd.) interpretiert.

Der große Umschwung in Luthers psychischem Befinden war nach Smith "due in a measure to the affection and help given by the Vicar General, John von Staupitz, without whom the younger man, in his own opinion, would surely have gone to hell." (376) Durch seine von Staupitz veranlaten Ttigkeiten - so Smith zum Abschluß seiner Studie - sei ein fr Luther höchst heilsamer psychischer Prozeß eingeleitet

worden: "Not only were his powers thus given scope, but his attention was turned away from excessive concentration on the war with the flesh to higher cultural ends. The psychologists have a special name for this diversion of these impulses from sexual to professional or intellectual interests; they call it 'sublimation'." (ebd.)

Über Smiths psychoanalytische Lutherstudie schreibt Erikson, sie erwecke den "Eindruck eines Fremdkörpers unter den Arbeiten von Smith über Luther. Sie ist sozusagen mit der linken Hand erledigt worden, während die rechte und offizielle nicht wußte, was die linke tat." (Erikson 1975, 29)

Überprüft man Eriksons Urteil einmal anhand von Smiths Lutherbiographie von 1911, so erweist es sich als wohlbegründet. In seinem Buch über "The Life and Letters of Martin Luther" - man ist geneigt zu sagen - wagt Smith kaum psychologisch begründete Feststellungen über Luther. So konstatiert er dort zum Beispiel: "That his health suffered somewhat from asceticism is undoubtedly true, but there were no morbid symptoms in his conversion." (Smith 1911, 15) Er grenzt sich also gegen eine psychopathologische Lutherinterpretation ab.

An einer einzigen Stelle von Smiths Lutherbiographie finden wir allerdings ein psychopathologisches oder fast eher ein neuropathologisches Urteil über Luther, wenn er von den Jahren seiner ersten Vorlesungen schreibt: "These busy and generally happy years were not entirely free from ill health. There are some indications that Luther suffered from a malady of the nerves even as a student at Erfurt and as a monk. By 1523 this took a more pronounced form, causing ringing in the ears, faintness, depression and irritability. (...) in the summer of 1527 a terrible attack of nervous prostration for a time interrupted the almost unexampled toil of the Reformer's life. On July 6, feeling unwell, he arose from the table and started to go to the bedroom next the dininghall, but before he reached the door he fainted and fell. Though only two days in bed, the patient suffered from weakness and depression for months afterward." (Smith 1911, 188)

7.2 Fromm 1941

In seinem 1941 veröffentlichten Buch "Escape from Freedom" kommt Erich Fromm auch auf Luther zu sprechen. Im Kapitel "Die Zeit der Reformation" stellt er zunächst die These auf: "Wir müssen uns beim Studium der psychologischen Bedeutung einer religiösen oder politischen Lehre darüber klar sein, daß die psychologische Analyse nicht etwa ein Urteil über die Wahrheit der analysierten Doktrin in sich schließt. (...) Was die psychologische Analyse von Doktrinen aufzuzeigen vermag, sind die subjektiven Beweggründe, die eine Person bestimmte Probleme gewahr werden und deren Beantwortung in bestimmten Richtungen suchen lassen." (Fromm 1975, 70f) Er - Fromm - wolle sich "nicht mit den Persönlichkeiten Luthers und Calvins beschäftigen, sondern vor allem die Seelenzustände jener Gesellschaftsklassen untersuchen, die sich von ihren Lehren angezogen fühlten" (72). Zuvor möchte er "kurz darauf hinweisen, daß Luther als Mensch ein typischer Vertreter dessen ist, was weiter unten als 'autoritärer Charakter' zu schildern sein wird" (ebd.). Luthers "ganzes Wesen der Autorität gegenüber" sei "stets von zwiefältigen Empfindungen hin- und hergerissen" gewesen: "Er haßte die Autorität und bewunderte sie zugleich. (...) Ihn erfüllte ein tiefes Gefühl der Verlassenheit, Machtlosigkeit, Sündhaftigkeit, zugleich aber die Leidenschaft, Herr zu sein. (...) Er haßte, er haßte vor allem den Pöbel, er haßte sich selbst; er haßte das Leben. Und aus all diesem Hassen wuchs ein leidenschaftliches, verzehrendes Verlangen, geliebt zu werden. Sein Wesen, sein Sein war durchdrungen von Furcht, Zweifel und innerster Einsamkeit. Dies war die persönliche Basis, von dem (!) aus er Vorkämpfer jener Volksgruppen werden sollte, die sich seelisch in ähnlicher Lage befanden." (73)⁴

7.3 Pfister 1944

In seiner Arbeit über "Das Christentum und die Angst" von 1944 bringt der Freud-Schüler Oscar Pfister⁵ auch ein Kapitel über Luther, der dort als "der typische Angstgequälte unter den Reformatoren" erscheint (Pfister 1944, 298). Diese Aussage besage nun allerdings "sehr wenig in bezug auf seine schöpferische Größe, den Wert seiner Prophetie, die Wahrheit seiner Erfassung der göttlichen Gnade und der Heilswahrheit Jesu Christi, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner dogmatischen Formulierungen, sehr viel aber für das Verständnis seiner psychologischen Entwicklung als solcher, für seine inspiratorische Erleuchtung, die ihn (...) zum Zerreißen des Netzes gesetzlich-asketischer Forderungen zwang, sehr viel für die Hinwendung von der synthetisch-symbolischen Angstbeschwichtigung durch Sakrament und stereotypen Zwangsritus zur analytischen Erfassung der göttlichen Gnade" (ebd.). Schuld an Luthers Angst sei nicht nur die "Prügelpädagogik" seiner Eltern, sondern auch "religiöser Glaube und Aberglaube" (299). Die "kirchlichen Zwangsübungen" hätten für ihn nur "eine relative Überwindung der Angstneurose" dargestellt (304; Hervorhebung von O. P.). Das "Turmerlebnis" ist nach Pfister "die ungeheure Abschwächung, ja Überwindung der Angst": "Die Inthronisierung der Liebe war für ihn die Entthronung der Angst." (307; Hervorhebung von O. P.) Pfister gesteht ein: "Dabei (...) bleiben uns noch sehr viele psychologische Rätsel ungelöst, schon weil die Vorgänge in der Seele des Reformators uns größtenteils unbekannt geblieben sind. Daß die religiöse Stellungnahme bei solcher psychologischer Betrachtung von ihrer Ehrfurcht vor jenen weltgeschichtlichen, seelischen Ereignissen, von ihrer Dankbarkeit gegen die in ihnen sich betätigenden ewigen Heilsratschlüsse oder wie sie das Unfaßliche in Gedanken kleiden möge, auch nur ein bißchen verlieren würde, kann nur die Unwissenheit behaupten." (ebd.) Dem kann nichts hinzugefügt werden.

Doch ganz frei von Ängsten sei Luther nie geworden: "Die Angstüberwindung konnte (...) keine völlige sein, weil Luther die Ursächlichkeitsübertragung vom Menschen auf Gottes Gnade nicht absolut durchführen konnte; neben seiner Gnade blieben der Zorn und die mit ewiger Höllepein drohende, die große Mehrzahl der Menschen verdammende, daher sehr ungnädige und Liebe verscheuchende Gerechtigkeit in Kraft." (308; der ganze Satz von O. P. hervorgehoben) Ja, Pfister stellt die Frage, ob nicht "die Gefahr neuer zwangsneurotischer Mißbildungen des ursprünglichen Evangeliums durch seine (Luthers, U. B.) Überbetonung subtil ausgebauter Dogmen und der Sakramentsmagie" bestanden habe (310). So trage Luthers Abendmahlslehre "noch ganz und gar zwangsneurotische Züge" (315). Pfister schließt den Passus über Luther: "Seine Angstlinderung durch Regression auf die allerdings abgeschwächte Gnadenfrömmigkeit Pauli war eine große Tat; die völlige Wiederherstellung der Liebe im Sinne Jesu als des Frömmigkeits- und Lebenszentrums, und damit die optimale Angstüberwindung ist ihm nicht geglückt." (321)

7.4 Werner 1948

In der "Schweizerischen Zeitschrift für Psychologie" erschien 1948 ein Aufsatz des Schweizer Theologen und Albert-Schweitzer-Schülers Martin Werner, der den Titel "Psychologisches zum Klostererlebnis Martin Luthers" trug.

Werner gibt dort zunächst einen kurzen Abriß der Geschichte der psychologischen Lutherinterpretation; den er damit abschließt, daß er die Überzeugung vertritt: "zum Wesen echter menschlicher Größe von geschichtlicher Bedeutung gehört keineswegs das bloße schicksalhafte Verschontsein von seelischem Leiden. Vielmehr reift die Persönlichkeit zu geschichtlich bedeutsamer Höhe allermeist eben erst durch Leiden hindurch. Sie verwirklicht ihre höchsten Möglichkeiten durch die Art und Weise, wie sie sich durch Leiden hindurchkämpft." (Werner 1957, 34)

Werner vermutet als Zweck des "programmwidrigen Heimaturlaubs" Luthers, auf dessen Rückreise er das Gewitter vor Stotternheim erlebte, "daß dem jungen Magister das juristische Studium keine Befriedigung bot und daß er mit den Eltern über die Möglichkeit einer Änderung des Studienplans zu verhandeln wünschte" (35). Auch die auffallende "Heftigkeit des Angstaffekts" von Luthers Gelübde konnte dieses - so Werner - aber nur deshalb auslösen, "weil der Gedanke an Derartiges längere Zeit vorher schon im Bewußtsein bereit gelegen war" (36).

Zur Vorgeschichte bemerkt Werner, daß Luther "seine Kindheit in einer düstern Elternhausatmosphäre verbracht" habe mit einem Vater "von hartem, schroffem Charakter", der Luther "eine auch unter den damaligen Umständen ungewöhnlich strenge Erziehung, die reichlich mit brutalen Körperstrafen operierte", zukommen ließ (ebd.). "Brachte er zudem eine entsprechende Anlage schon mit, so macht dies alles bereits hinreichend verständlich, daß der in Entwicklung begriffene Jugendliche in einem mit Angst, zweifellos auch schon mit Schuldangst- und Minderwertigkeitsgefühlen geladenen depressiven Zustand sein Studium in Erfurt antrat." (ebd.)

Werner kritisiert anschließend, daß "mit der bloßen Feststellung eines allgemeinen schweren Sündenbewußtseins, womit sich insonderheit die protestantischen Lutherbiographen bis in die neuste Zeit hinein meist immer wieder begnügt haben, der Zustand des klösterlichen Luther keineswegs verstanden" (38) sei. Er kommt sodann auf ein "Faktum" zu sprechen, "das allerdings von den Quellenberichten nicht in unmittelbar auffälliger Weise kenntlich gemacht wird, weshalb es leicht übersehen werden konnte": "die Tatsache, daß nach dem Befund der Quellen während der zwei ersten Klosterjahre Luthers keinerlei Anzeichen der geschilderten seelischen Krise sich feststellen lassen" (ebd.). Vielmehr habe sich Luther in der Zeit vor 1507 im Kloster "durchaus wohl befunden" (ebd.). Am Tage seiner Primiz aber kommt - so Werner - die Wende: "An diesem ihm unvergeßlichen Tage

nämlich erlebte der junge Ordensmann und Neupriester einen bedeutungsvollen Zusammenstoß mit seinem Vater, den er bei dieser Gelegenheit nach zweijähriger Trennung erstmals wieder sah." (ebd.)

Über die Berichte vom Zusammenstoß Luthers mit seinem Vater schreibt Werner: "Diese Berichte enthalten offenkundig den wahren Schlüssel zum richtigen Verständnis der Paradoxien des nun in Luther ausbrechenden Schuldkonflikts." (39) Luther stehe fortan in einem Zwiespalt zwischen seiner Bindung an die väterliche Autorität und seiner Bindung an die kirchliche Autorität. Luthers Anfall bei der Evangelienlesung von der Dämonenaustreibung interpretiert Werner **folgendermaßen**: "Luther identifiziert sogleich den Vater der Evangelien-erzählung mit seinem eigenen Vater und bezieht dessen vorwurfsvolle Klage, sein Sohn befinde sich in der Gewalt eines Dämons, aus der man ihn vergeblich zu befreien versuche, auf sich selbst. So müßte er sich nun also mit dem dämongequälten Sohn der Erzählung identifizieren. Er sträubt sich aufs heftigste dagegen; zugleich aber fällt er selber zu Boden und schreit, genau so wie die Evangelien-erzählung dies von dem besessenen Sohn berichtet. Bezeichnenderweise läßt Luther bei all dem völlig außer Betracht, daß nach der Erzählung zuletzt der besessene Sohn durch Christus von seinem Dämon befreit wird. (...) Er ist hier schwer gehemmt durch die Art und Weise, wie er sich durch die krankhaft bestimmte religiöse Bearbeitung seines Konflikts zu Christus in Beziehung gesetzt hat. Er projiziert den gefürchteten Vater in Christus, wie übrigens vorher schon in Gott selbst!" (40) Die "Übertragung der Vaterangst auf Gott und Christus" führe schließlich zu der "Tatsache, daß nach Luthers eigenem Bericht ihm in diesen Angstkrisen Gott und Christus geradezu unter dem Aspekt des Teufels erschienen" (ebd.), was Werner durch Luthers Äußerung bestätigt sieht: "Quando Christum inspexi, vidi diabolum." (WA 45, 86) Der Trost seiner Beichtväter habe Luther hier gar nicht helfen können: "Denn in der Krise, die er durchlebte, war die anormale Angst vor dem

göttlichen Richter gar nicht das Primäre. Dahinter steckte viel mehr (!) als fortgesetzt ungelöst bleibendes Problem der durch die mißglückte Aussöhnung mit dem Vater ausgebrochene innere Konflikt." (41)

Soweit ich es absehen kann, steht Werners Aufsatz singulär da mit der Auffassung seines Verfassers, worin die Lösung von Luthers Konflikt bestand: Nach Werner ist diese "klar bezeugt in den Überresten seiner frühesten literarischen Produktionen aus den Jahren vor 1517" (42). Luther expliziere sie dort "in der Form einer neuen Erlösungslehre, die aber durchaus nicht identisch ist mit der von ihm noch später dann verkündigten (...) Lehre von der 'Rechtfertigung allein aus dem Glauben'" (ebd.). Luther sei eben nicht durch seine Rechtfertigungslehre von der Angst befreit worden, sondern durch die Lehre von der "resignatio ad infernum pro Dei voluntate". Diese sei "gerade nicht Ausdruck (...) der wirklichen und völligen Selbstpreisgabe des gänzlich sich fallen lassenden depressiven Kranken" (gegen Reiter), sondern im Gegenteil "Ausdruck einer zu letzter Entscheidung sich aufraffenden Entschlossenheit, Ja zu sagen zum Unvermeidlichen" (45). Luthers Rechtfertigungslehre sei der Versuch, "nachträglich seine Lehrmeinung in genauere Übereinstimmung (sc. zu) bringen mit den biblischen Schriften" (48), denn das NT kenne die resignatio eben nicht.

"Das schwerste Leiden (...) seiner spätern Krisen" bestand für Luther, folgt man Werners Auffassung, darin, "daß ihm in den Depressionen quälender Zweifel die in der neuen Lehre von der 'Rechtfertigung allein aus dem Glauben' gemeinte Glaubens- und Heilsgewißheit entschwinden ließ" (ebd.). Das hier zutage tretende Problem sei "mehr als ein bloß psychologisches. Denn schon damals haben, sogar im Bereich des Luthertums selbst, auch noch andere, die Luthers schwere Depressionen nicht erlebten, doch bereits an der Richtigkeit der neuen Lutherschen Lehre von der 'Rechtfertigung' ebenfalls ernsthaft gezweifelt." (ebd.)

7.5 Erikson 1958

Erik Homburger Eriksons Lutherstudie "Young Man Luther" erschien 1958. Wie er im Vorwort schreibt, sei diese Studie "ursprünglich als Kapitel eines Buches über Gefühlskrisen im ausgehenden Jugend- und frühen Erwachsenenalter gedacht" gewesen (Erikson 1975, 7), habe sich aber in der Beschäftigung mit dem Gegenstand zur monographischen Darstellung erweitert.⁶ Erikson will nicht "Luther einfach auf seine Diagnose reduzieren (die innerhalb gewisser Grenzen ziemlich überzeugend gestellt werden könnte), sondern (...) eine der Krisen in seinem Leben darstellen, die - ob bewußt oder unbewußt, diagnostiziert oder nicht - den Menschen zum Patienten machen, bis er ein Heilmittel (und das bedeutet oft: eine Ursache) findet" (14). Das entscheidende Werkzeug hierbei stelle die Psychoanalyse dar, die Erikson einerseits "als geschichtliches Werkzeug" einsetzen, andererseits aber auch als "Werkzeug der Geschichte" beleuchten will (17). Erikson betont, daß er den Untertitel seiner Studie ernst nimmt, wie es auch der Terminus "psycho-historisch" zum Ausdruck bringt. Sehr schön und ein wenig in der Manier seines Gegenstandes nennt Erikson solche Bindestrichwörter den "Komposthaufen der heutigen gemeinsamen Bestrebungen wissenschaftlicher Disziplinen, der helfen mag, neue Felder fruchtbar zu machen und zukünftige Blumen größerer methodologischer Klarheit zu züchten" (16).

Eine zentrale Frage ist für Erikson, "wieviel religiöses Dogma und religiöse Praxis zum Identitätsgefühl eines Zeitalters beitragen" (194). Dieses Problem habe zwei Seiten: "Erstens - wodurch wird eine Ideologie in einem bestimmten geschichtlichen Augenblick tatsächlich wirksam? Zweitens - was ist das Wesen ihrer Wirkung auf den einzelnen?" (195; Hervorhebung von E. E.)

Eriksons Absicht ist es erklärtermaßen, weder "ein neues Lutherbild vorzulegen oder ein altes umzuformen" (38) noch sich mit der theologischen Systematik Luthers auseinanderzu-

setzen, dies liege "völlig außerhalb meines Kompetenzbereiches" (275). Zu seiner Methodik in "Der junge Mann Luther" schreibt er, nachdem er die stellenweise sehr dürftige Quellenlage angesprochen hat: "Aber die Schulung des Kliniklers erlaubt ihm und zwingt ihn sogar dazu, Hauptlinien auch dort zu erkennen, wo nicht alle Tatsachen verfügbar sind. Bei einer Behandlung kann und muß er in der Lage sein, über das, was sich später als geschehen herausstellen wird, sinnvolle Vorhersagen zu treffen. Er muß selbst fragwürdige Quellen so auszuwerten verstehen, daß er zu einer zusammenhängenden Hypothese gelangt. Den Gültigkeitsbeweis dieser Methode liefert die tägliche psychoanalytische Praxis" (53f). Wir tun gut daran, dieses Zitat eine Weile im Gedächtnis zu behalten.

Bezüglich Luther stellt Erikson zu Beginn seiner Studie die These auf: "Es scheint, daß Luther eine Zeitlang ziemlich gefährdet war, bedrängt von einem Konfliktsyndrom, dessen Wesen wir erkannt und dessen Komponenten wir analysiert haben. Er fand eine geistige Lösung - mit rechtzeitiger Hilfe eines therapeutisch erfahrenen Superiors des Augustinerordens. Seine Lösung überbrückte ein politisches und psychologisches Vakuum, das die Geschichte in einem bedeutenden Teil der westlichen Christenheit geschaffen hatte." (15) An anderer Stelle heißt es von Luther, "daß seine 'Glaubensrenaissance' die Wiederherstellung seiner eigenen kraftvollen Ich-Initiative" bezeuge (228).

Wir wollen im folgenden dem Aufbau von "Der junge Mann Luther" folgen, an dessen Schluß eine gute Zusammenfassung anhand des Erikson'schen Phasenmodells menschlicher Identitätsfindung steht.

Erikson unterscheidet terminologisch zwischen "Martin", dem "jungen" Luther, und "Luther", dem "Führer der Lutheraner, den die Geschichte dazu verleitete, auf seine Vergangenheit wie auf eine mythologische Autobiographie zurückzusehen" (15). "Luther" gehört für Erikson "zu den Autobiographen mit einem Hang zum Schauspielen, die selbst von ihrem neurotischen Leiden begeistert Gebrauch machen und aus sorgfältig ausge-

wählten Erinnerungen und den Hinweisen eines verlangenden Publikums ihre eigene offizielle Persönlichkeit erschaffen" (17).

Zur Methodologie beruft sich Erikson auf den von Freud geprägten Begriff der "Mehrfachdetermination": "jeder geschichtliche und persönliche Punkt wird immer von sehr viel mehr Kräften und Faktoren bestimmt, die miteinander arbeiten und sich aufeinander beziehen, als eine ökonomische Erklärung wiedergeben kann." (54) Ich glaube, wir tun gut daran, im letzten Satz einzufügen "oder eine individualpsychologische". Im zweiten Kapitel, "Der Anfall im Chor", setzt Erikson bei einer Szene im Erfurter Kloster mit seiner Luther-Analyse ein. Er spricht zwar von "drei Zeitgenossen des jungen Luther (keiner von ihnen sein späterer Anhänger)" (24) als Gewährsleuten für die Szene, belegt sie aber nur mit dem in Scheels Dokumentensammlung auszugsweise wiedergegebenen Bericht von Dungersheim. Erikson scheint den frühesten Beleg für diese Szene, den Bericht von Bachmann, der sich auf Nathin beruft, nicht zu kennen. Er ist bereit, hier "halbe Legende als halbe Geschichte (sc. zu) akzeptieren" (39), findet es allerdings bemerkenswert, daß Luther trotz seiner diesbezüglichen Redseligkeit im Alter das Ereignis nie erwähnt. Er erklärt dies dadurch, daß Luther sich zwar bestimmter Krisensituationen deutlich erinnere, "in denen er sich zu einer Erkenntnis durchgekämpft hatte, (...) nicht aber derer, in denen er geschlagen worden war" (ebd.).⁷ Kurz darauf schreibt er jedoch: "Hinsichtlich des Anfalls im Chor mag er (...) an Gedächtnisschwäche gelitten haben." (ebd.) Erikson spricht von den folgenden Elementen, die seiner Auffassung nach zu einer "totalen Offenbarung" gehören: "physischer Anfall, teilweise Bewußtlosigkeit, unwillkürliche Äußerung, Befehl, die Richtung der Bemühungen und Bestrebungen vollständig zu ändern, geistige Offenbarung, Blitz der Erleuchtung, entscheidend und einschneidend wie Neugeburt" (41).

Für Erikson ist es eine "Tatsache, daß Luther die Stufen religiöser Offenbarung klar voneinander getrennt durchlebte" (ebd.). Im Hinblick auf die unter Umständen legendäre Ausgestaltung der Szene im Chor in den uns tradierten Berichten behält sich Erikson ein "se non è vero, è ben trovato" vor: "Selbst die möglichen legendären Aspekte dieses Anfalls verraten, daß die Klosterbrüder als Urheber der Legenden unbewußt verstanden, was in Martin vorging." (50) Am Ende des Kapitels gibt Erikson einen Abriß seiner Studie: "Wir wollen (...) verfolgen, wie der junge Martin nach einer trüben und harten Kindheit in eine schwere Identitätskrise geriet, für die er in klösterlicher Stille Heilung suchte; wie er, in der Stille, 'besessen' wurde; wie er, besessen, allmählich eine neue, seine Sprache sprechen lernte; wie er, des Sprechens mächtig, nicht nur sich aus dem Kloster und einen guten Teil seines Vaterlandes aus der Römischen Kirche heraus-redete, sondern für sich und die ganze Menschheit ein neues ethisches und psychologisches Bewußtsein in Worte faßte, und wie am Ende auch dieses Bewußtsein vernichtet wurde durch die Rückkehr der Dämonen, welcher Art sie auch gewesen sein mögen." (50f; Hervorhebung von E. E.)

Im dritten Kapitel, das die Frage behandelt: "Gehorsam - wem?", stellt Erikson unter Berücksichtigung des sozialen Aufstiegs, den Hans Luder genommen hatte, die Hypothese auf, "die Vorstellung von einem Bauern" könne für Luther zu einem "Fragment negativer Identität geworden sein, d.h. zu einer Identität, die eine Familie zu vergessen wünscht" (56).

An späterer Stelle wird Erikson nach einem Zitat aus Luthers Schrift "Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern" von 1525 die rhetorische Frage stellen: "Hören wir nicht Hans, der das Überbleibsel von einem halsstarrigen Bauern aus seinem Sohn herausprügelt?" (260)

"Das Bild einer sehr armen und tief unglücklichen Kindheit" gründe sich "auf Luthers eigene spätere Berichte" (57).

Erikson nennt das Korrektiv, nach dem Luther später seine

Erinnerungen aus früherer Zeit ausrichte: "Alles Voraufgegangene wurde (...) nur noch insoweit erinnerungswert, als es ihm half, seinen Ungehorsam zu rechtfertigen." (ebd.) Angesichts des Volksaberglaubens jener Zeit erwähnt Erikson dessen positive Funktion: diese Vorstellungen stellten "in begrenztem Maß (...) eine Form kollektiver Beherrschung des Unbewußten" (65) dar.

Gegen das Argument, Luther habe eine wenngleich harte, aber doch in dieser Form damals weitverbreitete und "normale" Kindheit erlebt, stellt Erikson die Vermutung auf: "Aber dieser scharf beobachtende, phantasievolle Junge, der dazu neigte, über die Natur der Dinge und Gottes Rechtfertigung für ihr Sosein nachzugrübeln, kann sehr wohl unter Beobachtungen gelitten haben, die andere gleichgültig ließen oder vielleicht sogar abstumpften - mag man es nun empfindsam oder neurotisch nennen." (67f) "Martin" habe seinen Vater nicht hassen, dieser ihn nicht lassen können: "Sie hatten tiefen Anteil aneinander, den weder Hans noch Martin aufgeben konnten oder wollten, obwohl er für keinen von beiden jemals fruchtbar wurde." (69) Martin habe seinen Vater nicht hassen, sondern ihm nur "gram" sein können. Dies lasse "vermuten, daß er ihn unbewußt haßte" (70). Erikson stellt die These auf: "Martin scheint bei mehr als einer Gelegenheit gespürt zu haben, daß der Vater hinter der wohlkontrollierten Persönlichkeit, die er nach außen hin darstellte, von einer böartigen, oft durch Alkohol beeinflussten Erregbarkeit war, die er an seiner Familie (und nur dort wagte er es) unter dem Vorwand abreagierte, ein strenger Zuchtmeister und gerechter Richter zu sein." (71; Hervorhebung von E. E.)

"Einen eigentümlichen Bruch in Martins Mutterbild" versucht Erikson mit der "Doppelrolle der Mutter als wehrloses Opfer des brutalen Vaters und als gehorsame Gehilfin beim Strafen der Kinder" (74) zu erklären. Angesichts der wenigen Aussagen, die Luther über seine Mutter macht, stellt Erikson die rhetorische Frage: "Hat dieser Mann keine Mutter gehabt?" (76)

Er versucht "als Kliniker" e silentio folgende Einflüsse der Mutter Luthers auf ihren Sohn zu konstatieren: 1) seine Fähigkeit, zu reden und zu singen, 2) seine Bisexualität, 3) die Art, in der Luther über Frauen und Heirat sprach (vgl. 77f).

An späterer Stelle wird Erikson schreiben: "Ich meine, daß Luther in der Bibel schließlich eine Mutter fand, die er anzuerkennen vermochte: Er konnte ihr eine Freigebigkeit zusprechen, der er sich ganz aufgeben und die er - endlich einer Mutter Sohn - an andere weitergeben konnte." (229f) Erikson hält fest, "daß der kleine Martin, als er das Haus seiner Eltern verließ, schwer belastet war durch ein äußerst anspruchsvolles Über-Ich, das ihm ein Selbstgefühl nur zubilligen wollte, wenn er gehorsam seine Fähigkeiten einsetzte, und auch das nur, solange er mehr Sohn als Mann, mehr Martin als Luther, mehr Gefolgsmann als Führer war" (82). Wenn er von der Prügelstrafe spricht, so weist Erikson hin auf "die Erkenntnis psychoanalytischer Forschung (...), daß die durch das Gesäß geschützte anale Zone bei bestimmter und intensiver Behandlungsweise die Ursache von leicht auszulösenden sinnlichen, trotzig oder verstockten Assoziationen werden kann" (84).

Zu Luthers Klostereintritt und der Szene vor Stotternheim entwickelt Erikson folgende Theorie: Martin, gequält von "der Frage des Todes und des Jüngsten Gerichts" und "durch sexuelle Anfechtungen", erbittet sich zu Beginn des Sommersemesters 1505 "die ganz unübliche Erlaubnis, die Universität verlassen zu dürfen", um seine Eltern zu besuchen. Es sei "klar, daß Hans einen Rechenschaftsbericht hören wollte", und gut möglich, daß "Martin damals schon an das Kloster gedacht und davon gesprochen hat", was dann wohl zu einem "offenen Zusammenstoß der Meinungen" geführt habe, "der den späteren Bruch zwischen Vater und Sohn sehr einfach erklären würde" (98). In dieser besonderen Streß-Situation überrascht Martin das Gewitter am 2. Juli 1505 bei Stotternheim. "Bevor er sich dessen bewußt wurde", rief er das berühmte Gelübde aus, "ein höchst doppeldeutiges": "Denn er hatte mit der Absicht

des Ungehorsams gegen seinen Vater dessen Schutzpatronin angerufen. (...) Hatte er daran gedacht, daß sie sich bei seinem Vater für ihn verwenden solle und sich im Augenblick furchtbarster Angst an eine mütterliche Vermittlerin gewandt?" (99) Schon zuvor hatte Erikson ganz wie Weijenborg zwei Jahre zuvor die Szene vor Stotternheim als "die wundeste Stelle in Luthers geistiger und psychischer Gesamtkonstitution" (27) bezeichnet. Und etwas später spricht er vom "Geständniszwang" Luthers im "Eingeständnis, daß irgend etwas mit jenem ersten Blitzschlag - wie vom Vater geahnt - nicht gestimmt hatte" (181).⁸

Luthers Verhalten im Kloster erklärt Erikson mit einem bestimmten Verhaltensaspekt der Phase der Identitätsdiffusion bei jungen Menschen, die er als "Felsenfestigkeitshaltung" ("rock-bottom-attitude") bezeichnet, und definiert diese "als einen Versuch, den unveränderlichen Felsgrund ('rock-bottom') zu finden, auf dem der Kampf um eine neue Existenz sicher und zukunftsfruchtig beginnen kann", wobei sich einige jugendliche Patienten "an eine durch übergroße Gewissenhaftigkeit und besessenes Grübeln gekennzeichnete Pseudo-Ordnung" klammerten: "Martin ist hierfür ein klassisches Beispiel." (112f) Andererseits stellt Luthers Eintritt ins Kloster für Erikson "das Eintauchen in ein genau geplantes System" als "groß angelegte Wiederholung der frühesten mütterlichen Führung" (143) dar.

Zum Einfluß von Hans Luthers Erziehungsstil auf Martin formuliert Erikson die drastische These: "Wo Auflehnung und Abweichen vom vorgeschriebenen Weg so stark beschnitten sind und andererseits sexuelle Hemmungslosigkeit, Neigung zu Alkohol und Grausamkeit die moralische Maske des Vaters offenkundig durchbrechen, kann ein Kind nur ein frühreifes Gewissen, frühreife Selbstbestimmung und schließlich eine gequälte Mischung von Gehorsam und Auflehnung entwickeln." (135; Erikson 1959: "the father's alcoholic, sexual, and cruel self-indulgence" (118)) Diese, wie man sie auch nennen könnte, angepaßte Rebellion, bei der dann später nur noch die

Anpassung zum Tragen kam, sieht Erikson auch wirksam in Luthers Heirat und seinen politischen Äußerungen ab etwa 1525 (vgl. 261f. 268f). Zurück zur Klosterzeit: Phasenweise näherte sich Martins Leben damals "bisweilen dem, was wir heute als psychotischen Grenzzustand eines Jugendlichen in verlängerter Adoleszenz und wiedererwachten infantilen Konflikten ansehen" (162f), Luthers Verhalten sei "in klassischer Weise zwanghaft", seine "Identitätsdiffusion" entwickelte sich als "strenge Selbstverleugnung (...) mit einer gemischten - aus Teilen einer ganzen Anzahl von Neurosen zusammengesetzten - Neurose (...), die bisweilen die Grenzen des Psychotischen" streife (170f). "Durch das Übertragen seiner verzweifelte Lage als Sohn auf die Beziehung des Menschen zu Gott und durch sein Bestehen auf einem kosmischen Präzedenzfall" habe Luther sich selbst gezwungen, "entweder einen neuen Weg zum Glauben zu finden oder zu scheitern" (173). Luthers "unglückliche Liebe" zur Mystik habe zum Scheitern geführt: er mußte "entdecken, daß er überhaupt nicht fühlen konnte - entscheidendes Dilemma der zwangsgesteuerten Persönlichkeit". Der Kreis habe sich geschlossen: "Dies alles brachte ihn endlich dazu, Gott in die Rolle des gefürchteten Vaters einzusetzen, dem er nicht vertrauen konnte", "das Verdrängte kehrte mit ganzer Macht zurück" (180). Hier erweise sich nun Staupitz, der "die Saite langverlorenen kindlichen Vertrauens, dessen Verlust sein Gewissen so krank gemacht hatte", wieder zum Schwingen gebracht habe, "als pädagogisch begabter, echter Therapeut", wenngleich Luthers Angstzustand während der Prozession mit Staupitz (vgl. WA TR II, Nr. 23^a Sa.b) durchaus "den ambivalenten Charakter seiner Vaterübertragung auf Staupitz" verrate: "Obwohl er gelernt hatte, ihm zu vertrauen, verflocht er ihn auch in den Straf- und Rachekomplex, den er zuvor mit der Vorstellung von Christus verbunden hatte." (185) Noch innerhalb dieser "Therapie-Phase" steht für Erikson Luthers "letztes Bemühen (...), seine innere Unruhe durch zeremonielle Handlungen zu beschwichtigen" (189): seine Römereise.

Der Durchbruch sei für Luther mit dem "Turmerlebnis" erreicht, dessen Schauplatz, weil "psychiatrisch von Belang" (225), durchaus erforschenswert sei. Die auf die Klosterkloake hin-deutende Äußerung Luthers lege es nahe, "daß in diesem schöpferischen Augenblick die Spannung tage- und nächtelanger Meditation in eine Erleichterung umschlug, die sein ganzes Sein erfaßte": "Eine Erleuchtung, das heißt ein plötzlicher innerer Lichtstrom, ist stets mit den Begriffen der Reinigung, der von-sich-Abwerfens, des Abstoßens verbunden." (226)⁹

Luthers "Selbstheilung furchtbarer innerer Kämpfe", durch die er Grundsätze ausdrücken konnte, "die das Fundament einer Daseinsbewältigung mit religiösen und introspektiven Mitteln darstellen" (244), bezeuge durch seine "'Glaubensrenaissance'" die "Wiederherstellung seiner eigenen kraftvollen Ich-Initiative" (228). Doch diese Selbstheilung sei nicht für immer: "es ist klar, daß das negative Gewissen, das durch Martins patriarchalische Erziehung so quälend verstärkt worden war, nur auf eine Gelegenheit gewartet hatte, in gewissem Maße anderen anzutun, was Martin angetan worden war." (245; vgl. auch 260) Schon die "Art von Gefängnispsychose", an der Luther bei seinem Wartburgaufenthalt gelitten habe, lasse "in ein wenig spektakulärer Weise jene Elemente eines unge-lösten infantilen Konfliktes zutage treten, die später (...) Anfälle brütender Melancholie hervorriefen" (256). Erikson vertritt die Auffassung, "daß eine teilweise unbefriedigende und fragmentarische Lösung seiner jugendlichen Identitäts-krise in Luther die Krise seines Mannesalters verschlimmerte" (267). In dieser Krise habe sich Luther "sein eigenes privates Martyrium" erschaffen, dessen "schwere manisch-depressive Form (...) ohne besondere konstitutionelle Veranlagung" nicht hätte entstehen können (268).

Zum älteren Luther mit seiner wilden analen Polemik schreibt Erikson: "Die regressiven Aspekte dieses inneren Druckes und die daraus resultierende besessene und paranoide Fixierung auf Einzelpersonen wie Papst und Teufel lassen nur wenig Zweifel darüber, daß hier die Übertragung einer Elterngestalt

auf allgemeinbekannte Figuren stattgefunden hatte und in dieser Übertragung an der trotz ein zentrales Thema war." (272f)

Indem Erikson zum Abschluß seiner Arbeit noch einmal auf sein Phasenmodell menschlicher Identitätsfindung zu sprechen kommt, gibt er eine zusammenfassende Darstellung der in "Young Man Luther" vertretenen Thesen.¹⁰

Die das Spannungsfeld "Vertrauen - Mißtrauen" prägende "erste Krise (...) des Säuglingsalters" hat Luther in Gestalt seiner Mutter "eine Quelle des Grundvertrauens" gegeben (281f).

Die zweite Krise, "die Krise des Kleinkindalters", besteht für Erikson im Spannungsfeld "Autonomie - Scham, Zweifel".

Luthers Vater habe diesen "früh aus der Vertrauensphase herausgetrieben", das Ergebnis sei bei Luther gewesen:

"gewaltige Zweifel an des Vaters Aufrichtigkeit und Berechtigung; (...) Scham über die Kluft zwischen seinem frühreifen Gewissen und seinem wirklichen inneren Zustand; (...) tiefe Sehnsucht nach kindlichem Vertrauen" (282).

"In der dritten Krise steht Initiative gegen Schuld", sie sei Teil des Ödipuskomplexes. Erikson spricht hier von "einer besonders folgenschweren Einmischung Hans Luthers in Martins Mutterbeziehung" (284). Die vierte Krise entscheide "über das Verhältnis zwischen Unternehmungsgeist und Geschicklichkeit einerseits und dem Gefühl der Unterlegenheit gegenüber dem Werkzeug andererseits": "Martins Werkzeug war die lateinische Bildung, und wir sahen, wie er von ihr geformt wurde und später seinerseits mit Hilfe der Buchdruckerkunst die Bildung seiner Nation beeinflusste", dies "aber (...) erst nach einer langwierigen Identitätskrise" (285f).

Es folgen nach Erikson drei weitere Krisen, die "Probleme der Intimität, der Schöpferkraft und der Integrität" betreffen. Luther habe wohl "seine Intimitätskrise erst auf der Wartburg voll erlitten und gelöst" (286): "infolge seiner verlängerten Identitätskrise und der verzögerten sexuellen Intimität verschmolzen in Luthers Leben Schöpferkraft und Intimität miteinander" (286f).

Die "Integritätskrise, die den Menschen wieder an die Pforten des Nichts führt oder jedenfalls auf den Punkt des Gewesen-seins", "in einem normalen Leben die letzte", sei "bei einem Homo religiosus chronisch" (287f; Hervorhebung von E. E.), also auch bei Luther.

Bevor ich zu einer ausführlicheren Diskussion von Eriksons Positionen übergehe, möchte ich noch kurz auf einige Aspekte der Art und Weise eingehen, wie Erikson seine Vorgänger-Literatur rezipiert. Er beschränkt sich im wesentlichen auf drei Autoren, nach seiner Auffassung Grundtypen der Lutherbiographie: den "Professor" Scheel (vgl. 26f), den "Priester" Denifle (vgl. 28) und den "Psychiater" Reiter (vgl. 29). Erikson kann Smith nicht als "Psychoanalytiker" anerkennen (vgl. 30f). Sich selbst bezeichnet Erikson passim als "Kliniker", einmal als "Geschichtspsychologe(n)" (246f; Erikson 1959, 277: "historical psychologist"). Erikson verkennt bezüglich Denifle die Grundalternative der polemisch-katholischen Lutherdarstellung: besessen/geistesgestört und also nicht verantwortlich ("der arme Irre" im Stile etwa von Bruno Schön) oder geistig voll da, aber moralisch minderwertig, wie Denifle ihn schildert¹¹.

Erikson lehnt die von Smith bezüglich der "rechten knotten" (WA TR I, Nr. 518) vorgetragene Masturbationshypothese ab: "In der Sprache des Bauern ist damit der knorrigste Teil eines Baumes gemeint, der am schwersten zu schlagen ist. Diesen Hinweis auf reale Hindernisse verdächtigt Smith als Anspielung auf Masturbation, obwohl der Wortlaut nichts dergleichen nahelegt und Luther zumindest einmal die Knotten als Verstöße gegen 'die erste Taffel' - das erste Gebot - erläuterte." (30)

Hier sind drei Einwände geltend zu machen:

1. Smith sieht nicht im Wortlaut eine Anspielung auf Masturbation, er übersetzt die "knoten" mit "real difficulties" (Smith 1913, 375). Ebenso interpretiert allerdings auch Erikson die "knoten" als "reference to real hindrances" (Erikson 1959, 27). Daß "the sound of the

- words does not suggest anything of the kind" (ebd.), ist wohl eine Fehlinterpretation der Smith'schen Argumentation.
2. "Die erste Taffel" meint nicht "das erste Gebot" (Erikson 1975, 30), sondern, wie es an der von Erikson zitierten Lutherstelle heißt, "das Erste, andere und dritte geboth" (WA 33, 507).
 3. Ebendiese Lutherstelle kann nicht ganz überzeugend als Beleg dafür gewählt werden, daß Luther mit "knotten" ausschließlich Verstöße gegen das erste (oder die ersten drei) Gebot(e) bezeichnet. Es heißt dort: "wir alle haben auch also gesündigt und stecken drinnen, Sonderlich die grossen knotten, die do widder die Erste Taffel, wider das Erste, andere und dritte geboth gehen, darvon die welt nicht viel weiß".

Ich möchte in der Auseinandersetzung mit Eriksons Lutherstudie zunächst zwei Thesen aufstellen und sie dann anhand von Eriksons Argumentation zu verifizieren suchen.

1. Obwohl Erikson an einigen Stellen eine dezidiert historische Betrachtungsweise an den Tag legt, die sich frei macht von bestimmten traditionellen Vorurteilen über die Zeit, von der er berichtet, zeigt "Der junge Mann Luther" an anderen und entscheidenden Stellen eine letztlich geschichtslose Perspektive der Darstellungsweise, die etwa einen jungen Mann von 1500 oder eine Eltern-Kind-Relation dieser Zeit nach Kategorien der letzten hundert Jahre wertet und auslegt.
2. Eng verknüpft mit diesem Kritikpunkt muß gesagt werden, daß Erikson der oft reichlich dürftigen Quellenlage des Falles, den er untersucht, mit einem erkenntnistheoretischen Positivismus begegnet, der ihn nur scheinbar befähigt, den "garstigen Graben" zu überbrücken.

Erikson nimmt das Programm einer "historischen Studie" an vielen Stellen sehr ernst, so, wenn er eingesteht, daß "klinische Methoden (...) ideologischen Einflüssen unterworfen" sind (18f).¹² Oder wenn er zu deh, wie er sie sieht, "Typen" der Lutherbiographie äußert, jeder habe seinen

"eigenen Luther zusammengebaut" (31), während er von sich selbst schreibt: "Die Begrenzung meines Wissens und des mir hier zur Verfügung stehenden Platzes schließen jeden Versuch aus, ein neues Lutherbild vorzulegen oder ein altes umzuformen. Ich kann nur verschiedene neuere psychologische Überlegungen beisteuern, die sich auf das zu einem bestimmten Zeitraum in Luthers Leben gehörende Material beziehen." (38) Positiv ist in diesem Zusammenhang hervorzuheben, daß Erikson bestimmte Klischees, etwa bezüglich Armut und Aberglaube der Eltern Luthers, entweder historisch oder psychologisch widerlegt. Zum Beispiel, wenn er darauf hinweist, "daß es keinesfalls auf besondere Armut hindeutete, wenn Luthers Mutter im Wald eines Lehnsherrn Holz sammelte. Sie nahm damit nur ein übliches Recht in Anspruch." (58) An anderer Stelle analysiert er den Volksaberglauben folgendermaßen: "Der Dämonenglaube erlaubte eine dauernde Projektion der eigenen unbewußten Gedanken und vorbewußten Impulse von Habsucht und Bosheit in die Außenwelt; dasselbe geschah mit den Gedanken, deren man den Mitmenschen verdächtigte. (...) Wir sollten (...) nicht übersehen, daß diese abergläubischen Vorstellungen in begrenztem Maß, d.h. sofern sie nicht von Massenpanik und neurotischer Angst ausgebeutet wurden, eine Form kollektiver Beherrschung des Unbewußten darstellten." (64f)

Wir haben oben schon gesehen, wie Informationsmangel bezüglich des "Anfalls im Chor" sich bei Erikson auswirkt. Es ist gleichwohl interessant, daß seine eigene Argumentation die von ihm nicht vertretene (älteste!) Version "ich bin nicht stumm" stützen kann. So weist er daraufhin, daß "dieser junge Mann, dessen Stimme später die ganze Welt vernahm, unter den klösterlichen Bedingungen von Stille und Meditation" (40) gelebt habe, und an anderer Stelle fragt Erikson: "Wohnte nicht ein 'sprachloser' Geist dem Patienten inne, der vor Jesus stand? Und war es nicht auch Stummheit, die der Mönch, brüllend 'wie ein Ochs', ableugnen mußte? Das Thema von Wort und Stimme ist demnach eng verflochten mit dem Thema von Luthers Identität und seinem Einfluß auf das

Ideengut seiner Zeit." (50) Eriksons Ziel ist es ja, wie bereits zitiert, zu schildern, wie Luther, "in der Stille, 'besessen' wurde; wie er, besessen, allmählich eine neue, seine Sprache sprechen lernte" (51; vgl. auch 143f).

Unschwer läßt sich eine Reihe von Punkten herausgreifen, an denen Erikson, von Spekulationen und Mißverständnissen ausgehend, Theorieansätze formuliert. Da ist der Ausruf "ich bin's nit", der, wie oben gezeigt, nicht der ältesten Version entspricht, aber auf dem eine Stütze der vermuteten Identitätsdiffusion ruht. Dann findet sich der Satz, Staupitz solle "auf seinem Totenbett (...) gesagt haben, daß er Martin stärker geliebt habe, als eine Frau es vermocht hätte" (185). Erikson beantwortet damit seine rhetorisch gestellte Frage: "Aber was leitete Staupitz außer dem Scharfblick des Erziehers?" (ebd.) Gehen wir einmal dieser Szene nach: Am 1. April 1524 schreibt Staupitz an Luther auf dessen unsicher-zweifelnden Brief vom 17. September 1523¹³ hin: "In te constantissimus mihi amor est, etiam supra amorem mulierum, semper infractus." (WA Br 3 Nr. 726) Natürlich klingt hier, in humanistischer Briefmanier noch etwas übersteigert, 2. Sam 1, 26 an: "doleo super te frater mi Ionathan decore nimis et amabilis super amorem mulierum". Es läßt sich nicht ermitteln, wie diese Briefstelle zu der von Erikson unterschwellig homophil interpretierten Sterbebettszene geworden sein könnte.

Eine bestimmte Interpretationsweise Eriksons beruht auf dem ersten Blick auf seiner mangelnden Vertrautheit mit der historisch-kritischen Methode. (Vielleicht wäre dies auch von einem Kliniker zu viel verlangt.)

Luther, so Erikson, sage in den Tischreden: "Mein Vater stäupte mich einm~~al~~ so sehr, daß ich ihn flohe und ward ihm gram, bis er mich wieder zu sich gewöhnte." (68f; Hervorhebung von mir) Wie Bornkamm hierzu schon bemerkt hat, hat er damit zwar Scheel auf seiner Seite (vgl. Bornkamm 1969, 45, Anm. 21 bzw. Scheel 1917, II, 11), aber er basiert auf der schlechteren Lesart. Die von der WA als besser bezeugt wiedergegebene

Lesart ist die folgende: "mein vatter steupt mich einmal also sehr, das ich im floh vnd das im bang was, bis er mich wider zû im gewenet. Ich wolt auch nitt gern mein Hansen seher schlägen, sunst wurd er blode vnd mir feind, so wust ich khein grosser leyde." (WA TR II Nr. 1559; Hervorhebung von mir) Dies bringt zunächst einen ganz anderen Akzent: Auf der einen Seite der Vater, der Angst hat, bis er seinen Sohn wieder versöhnt weiß, auf der anderen Seite der Sohn, der seinem Vater "gram" ist, woran Erikson die Vermutung knüpft, "daß er ihn unbewußt haßte", weil er ihm "keinen aufrichtigen Haß entgegenbringen konnte" (70). Etwas anderes hat es mit dem Nachsatz auf sich, in dem Luther Parallelen zieht zwischen seinem Verhältnis zu seinem Vater und seiner Beziehung zu seinem Sohn Hans. Hier zeigt Luther Angst, sein Sohn könne ihm bei brutaler Körperstrafe "feind" werden, also doch wohl wie er damals seinem Vater gegenüber! Würde sich Erikson hierauf berufen, so ließe sich kaum leugnen, daß er zu Recht die Bedeutung der harten Erziehung für Luther unterstrichen hat. Es ließe sich aber wohl nicht mehr halten, "daß Martin seinem Vater keinen aufrichtigen Haß entgegenbringen konnte" (ebd.).

Ähnliche Probleme tun sich auf, wenn man die Beweise dafür prüft, daß Hans Luder alkoholabhängig gewesen sein soll. Erikson spricht von seiner "oft durch Alkohol beeinflussten Erregbarkeit" (71) und seiner "Neigung zu Alkohol" (135). Was sagt Luther? Seinem Neffen Hans Polner wirft er in einer Tischrede über Trunkene vor: "Reliqui ebrii sunt laeti et suaves ut pater meus, cantant, iocantur, at tu totus in furorem converteris." (WA TR IV Nr. 5050) Er stellt also gerade das Verhalten seines Vaters nach Alkoholgenuß einer "durch Alkohol beeinflussten Erregbarkeit" gegenüber! Vielleicht bietet sich eine Erklärung der offenkundigen Divergenzen zwischen den historischen Quellen und dem, was Erikson daraus macht, von woanders her an. In seinem 1950 erschienenen Buch "Childhood and Society" widmet Erikson ein besonderes Kapitel der Person Adolf Hitlers, indem er dessen

autobiographische "Legende" in "Mein Kampf" untersucht. Er bringt dort zunächst eine nach eigenem Bekunden zu sehr vereinfachende "psychoanalytische Deutung des ersten Kapitels von 'Mein Kampf' (...) im Sinn einer unfreiwilligen Beichte von Hitlers Ödipuskomplex. Diese Deutung ginge dahin, daß im Falle Hitlers die Liebe zu der jungen Mutter und der Haß gegen den alten Vater krankhafte Proportionen annahmen, und daß es dieser Konflikt war, der ihn zu Liebe und zu Haß trieb und dazu, Menschen und Völker zu schonen oder zu zerstören, die in Wirklichkeit für seinen Vater oder seine Mutter 'standen'." (Erikson 1965, 323) Doch Erikson schränkt die Richtigkeit einer solchen Hypothese gleich ein: "Aber offensichtlich bedarf es doch viel mehr als eines persönlichen Komplexes, um einen erfolgreichen Revolutionär herauszubringen." (ebd.)

Über Hitlers Vater schreibt Erikson, er sei "ein Trunkenbold und ein Tyrann" (Erikson 1965, 322) gewesen. Hitlers Mutter "stand (...) als gute Ehefrau ihrer Epoche tapfer für den Mann ein, der sie gelegentlich prügelte" (ebd.). Über die deutsche/österreichische Familie in jener Zeit schreibt Erikson, es sei typisch, daß die Mutter "das Kind an den Vater verrät, wenn er nach Hause kommt, und oft den Vater veranlaßt, periodische körperliche Züchtigungen für Untaten durchzuführen (...). Später, wenn der Sohn Gelegenheit findet, den Vater in Gesellschaft zu beobachten, wenn er dessen Unterwürfigkeit gegenüber Vorgesetzten, seine übermäßige Sentimentalität beim Trinken und Singen mit Gleichgestellten entdeckt, entwickelt der Junge die ersten Züge des 'Welt-schmerzes': einen tiefen Zweifel an der Würde des Menschen - oder auf alle Fälle an der des 'Alten'." (Erikson 1965, 325f) Stellen wir hier zunächst einmal einige Zitate über Hitlers Eltern - nach Erikson - einigen Zitaten über Luthers Eltern - wiederum nach Erikson - gegenüber.

"Hitlers Mutter stand (...) als gute Ehefrau ihrer Epoche tapfer für den Mann ein, der sie gelegentlich prügelte"

(Erikson 1965, 322)

"Der Vater war ein Trunkenbold und ein Tyrann"

(Erikson 1965, 322)

"einem Hang zu ehelicher Untreue, Alkohol und - daheim, wo er es sich leisten konnte - Brutalität"

(Erikson 1975, 114)

"die Doppelrolle der Mutter als wehrloses Opfer des brutalen Vaters und als gehorsame Gehilfin beim Strafen der Kinder"

(Erikson 1975, 74)

"der Vater (war) (...) von einer bösartigen, oft durch Alkohol beeinflussten Erregbarkeit, die er an seiner Familie (und nur dort wagte er es) (...) abreagierte"

(Erikson 1975, 71)

"wo (...) sexuelle Hemmungslosigkeit, Neigung zu Alkohol und Grausamkeit die moralische Maske des Vaters offenkundig durchbrechen"

(Erikson 1975, 135)

Gehen wir noch einen Schritt weiter: Erikson nennt als Quelle für seine Hitlerdarstellung in "Der junge Mann Luther" August Kubizeks Buch "Adolf Hitler mein Jugendfreund", das 1953 erschien¹⁴. Eine synoptische Zusammenstellung bestimmter Kubizek-Passagen mit einigen Zitaten aus "Der junge Mann Luther" weist eine Reihe inhaltlicher Übereinstimmungen auf (Hervorhebungen in der Synopse jeweils von mir).

"ein patriarchalischer Hausvater, dessen absolute Autorität als selbstverständlich galt" (Kubizek 1953, 54)

"Am abendlichen Bürgertisch (...) konnte (er) (...) leicht aufbrausen und dann grob werden, wobei sich angeborene Heftigkeit und im Dienst erworbene Strenge summierten"

(Kubizek 1953, 57)

"Der Vater besaß ein sicher funktionierendes Regulativ, um das ungebärdige Temperament zu zügeln: den Dienst. Die strenggerogelte Amtstätigkeit gab dem unsteten Wesen Alois Hitlers Halt und Richtung. (...) Die Uniform des Zolloberamts-offizials verdeckt, was sich in der privaten Sphäre seines bewegten Lebens vollzieht."

(Kubizek 1953, 62)

"Die Autorität des Vaters (...) bildete, wie zu dessen Lebzeiten, noch lange nach dem Tode für Adolf die Gegenkraft, an der er seine eigenen Kräfte entwickelte."

(Kubizek 1953, 55)

"Hans scheint sich selbst für den Inbegriff der Gerechtigkeit gehalten zu haben."

(Erikson 1975, 70)

"der Vater (war) (...) von einer bössartigen, oft durch Alkohol beeinflussten Erregbarkeit"

(Erikson 1975, 71)

"Martin scheint bei mehr als einer Gelegenheit gespürt zu haben, daß der Vater hinter der wohlkontrollierten Persönlichkeit, die er nach außen hin darstellte, von einer bössartigen, oft durch Alkohol beeinflussten Erregbarkeit war, die er an seiner Familie (und nur dort wagte er es) unter dem Vorwand abreagierte, ein strenger Zuchtmeister und gerechter Richter zu sein."

(Erikson 1975, 71)

"Man darf (...) behaupten, daß er durch das Übertragen seiner verzweifelten Lage als Sohn auf die Beziehung des Menschen zu Gott und durch sein Bestehen auf einem kosmischen Präzedenzfall sich selbst dazu zwang, entweder einen neuen Weg zum Glauben zu finden oder zu scheitern."

(Erikson 1975, 173)

"Dieses eigentümliche, widerspruchsvolle, zu gleichen Teilen aus Verehrung und Trotz, Anhänglichkeit und Widerstand, untrennbarem Verbundensein und hartnäckigem Sichloslösenwollen zusammengesetzte Verhältnis des Sohnes zum Vater bildete auch nach dessen Tod die Grundrichtung im Leben Adolfs."
(Kubizek 1953, 55)

"Auch wenn er sich vor ihm fürchtete, konnte Martin den Vater nicht aufrichtig hassen, er konnte ihm nur 'gram sein! Und Hans (...) konnte ihn nicht lange lassen. Sie hatten tiefen Anteil aneinander, den weder Hans noch Martin aufgeben konnten oder wollten, obwohl er für keinen von beiden jemals fruchtbar wurde."
(Erikson 1975, 69)

"hartnäckig weigerte sich Adolf, den Willen des Vaters zu erfüllen, obwohl er nur sehr unbestimmte Vorstellungen von all dem hatte, was er künftig werden wollte. (...) Mit dieser Weigerung, Beamter zu werden, zweigt das Leben Adolf Hitlers scharf aus der Bahn seines Vaters ab. Hier an dieser Stelle liegt die große Entscheidung seines Lebens."
(Kubizek 1953, 63)

"Zeitabschnitt, in dem Martin die von seinem Vater gewünschte Laufbahn verworfen hatte (...) und die Zukunft noch in embryonalem Dunkel lag".
(Erikson 1975, 25)

"seine feste Überzeugung(...), daß Gott es war, der ein sonst ganz natürliches Gewitter direkt gegen ihn gerichtet hatte"
(Erikson 1975, 102)

"So führte denn der Weg des Sohnes zunächst ins Ungewisse und endete konsequenterweise damit, daß Adolf Hitler am Ziele seiner politischen Laufbahn in seiner Person jene staatliche Autorität verkörperte, die er auf dem Boden der väterlichen Heimat so unbeirrbar geleugnet hatte."
(Kubizek 1953, 63)

"Im Hinblick auf Luthers Vaterbeziehung leuchtet ein, daß seine tiefste Verzweiflung entstand, als er so viel von dem geworden war, was sein Vater für ihn gewollt hatte: einflußreich, wirtschaftlich gesichert, eine Art von Super-Rechtsanwalt und Vater eines Sohnes mit Namen Hans."
(Erikson 1975, 268f)

Ich möchte diesen überraschenden und "sprechenden" Befund hier zunächst so stehenlassen.

Wenn wir hier zunächst einmal den Untertitel "A Study in Psychoanalysis and History" beim Wort nehmen, dann fallen einige, wie mir scheint, ahistorische Darstellungsaspekte bei Erikson schwerer ins Gewicht. Eriksons Wertung der nächtlichen Beobachtungen Martins (wohl des elterlichen Geschlechtsverkehrs) scheinen vom in diesem Punkte entscheidend durch den Moralkodex des 19. Jahrhunderts geprägten Instrumentarium der Psychoanalyse herzurühren. Wir müssen uns heute fragen, ob nicht in Fragen der Sexualität in der Zeit Luthers ein sehr viel freieres Klima herrschte als in den Jahrhunderten darauf (vgl. Reiter 1973, II, 325).

Ebenso ahistorisch ist die bereits erwähnte Bemerkung über Staupitz zu werten.

Nicht von sehr intensivem Quellenstudium zeugt etwa die These, wonach "der Konvent von der Gewittergeschichte (bei Stotternheim, U. B.) sehr wahrscheinlich ziemlich unbeeindruckt" (Erikson 1975, 106) gewesen sei, zumal Erikson an anderer Stelle die Würdigung Luthers als eines "zweiten Paulus" erwähnt (vgl. Dungersheim 1531, 15f).

Hand in Hand mit dem erkenntnistheoretischen Positivismus geht bei Erikson die Tendenz zur Schablonisierung oder Schematisierung (eine Art Diagnosezwang des Klinikers).

"Innerhalb gewisser Grenzen" könne Luthers Diagnose "ziemlich überzeugend gestellt werden" (14). "Der ältere Luther" näherte sich "ohne Frage Lehrbuchzuständen" (35). Martin habe "ohne Zweifel (...) in depressiven Augenblicken bisweilen das, was wir als das klinische Bild einer Melancholie bezeichnen würden", geboten (42). Ein wohlbekanntes heuristisches Bild taucht ebenfalls wieder auf: "jede autobiographische Darstellung der Kindheit" fordere "einen Schlüssel für den unbewußten Grundsatz, nach dem manche Punkte unterdrückt und andere besonders hervorgehoben werden" (57). Martin sei "ein klassisches Beispiel" für bestimmte Patienten, die sich "an eine durch übergroße Gewissenhaftigkeit und besessenes

Grübeln gekennzeichnete Pseudo-Ordnung" (113) klammerten. Luthers Verhalten im Kloster kommentiert Erikson zusammenfassend: "Das alles ist in klassischer Weise zwanghaft." (171)

Eine Reihe von Unstimmigkeiten hat ihren Ursprung im immer riskanten Vorgang des Über-Setzens. Niemand steigt zweimal in den gleichen Fluß, auch zum Über-Setzen nicht. So übersetzt und kürzt zunächst Erikson Reiter: "it is also probable that all or most of the family, that is, of both sexes, slept together, naked, in one broad alcove" (Erikson 1959, 59; Hervorhebung von mir). Reiter schreibt im Original: "wahrscheinlich haben die meisten oder sämtliche Familienmitglieder beiderlei Geschlechts nach damaliger Sitte nackt in dem selben breiten schwülen Alkoven geschlafen" (Reiter 1937/41, I, 362). Schiche übersetzt offensichtlich unter Vergleichung mit dem Originaltext: "'wahrscheinlich haben die meisten oder sämtliche Familienmitglieder beiderlei Geschlechts nachts in demselben breiten Alkoven geschlafen" (Erikson 1975, 67; Hervorhebung von mir). Eine Freud'sche Fehlleistung? Aus "the porch of the Signoria" (Erikson 1959, 166) in Florenz wird die etwas rätselhafte "Vorhalle der Signorina" (Erikson 1975, 188). An einer anderen Stelle ist nicht ganz verständlich, wieso die Übersetzerin bei der Rückübersetzung eines Zitates aus Scheels Luther-Biographie aus dem Amerikanischen nicht mit dem deutschen Original vergleicht. An derselben Stelle wird Eriksons oft unphilologischer Umgang mit Quellen deutlich: Erikson 1975, 26 zitiert Scheel, der Luther mit Nikolaus Blentinus vergleicht, und gibt als Beleg des Zitates II, 117 der von ihm benutzten 1./2.Auflage an. Dort steht nichts dergleichen. Das Zitat findet sich in der 3./4. Auflage von 1930, II, 8. An der von Erikson angegebenen Stelle oder richtiger eine Seite vorher findet sich das von Schiche in die Übersetzung eingefügte (um die Stimmigkeit des Belegs halbwegs zu sichern?) Wort von der "mittelalterlich eingerahmte(n) Anekdote". Erikson, der nach Reiter sich mit Luther in Lebendigkeit und

Farbe des Stils messen kann (vgl. Reiter 1973, I, 274), bringt andererseits auch Wendungen, die man nur als "Stilblüten" bezeichnen kann.

Unter Berufung auf William James spricht Erikson geradezu vom kulturgeschichtlichen Sündenfall der Katze: "Die Beziehung der Katze zur Maus hat daher die Unschuld ökologischer Abhängigkeit verloren" (132).¹⁵ An anderer Stelle steht der inhaltsschwere Satz: "Psychologisch gesehen barg der Renaissancemensch die gleichen Widersprüche in sich, die die Bürde aller Sterblichen sind." (214) Merkwürdiges schreibt Erikson über die Reinlichkeitserziehung Luthers: "Über die Erziehung des kleinen Martin zur Sauberkeit ist nichts bekannt: man nahm es damals wahrscheinlich nicht allzu genau, jedenfalls in Mansfeld (!). Andererseits brachte die beginnende Vorherrschaft der Mittelklasse in Deutschland eine Reinlichkeitsmanie mit sich." (274) Also was jetzt?

Und zum Abschluß: "Der Thüringer Bauer", so Erikson, "ist bis auf den heutigen Tag von allen deutschen Bauern der abergläubischste." (62)

Der intensiven Sachauseinandersetzung mit Erikson sollen die zwei Exkurse dienen, die sich hier anschließen.

7.5.1 Exkurs I: Die "cloaca" als allegorischer Topos?

Wie schon erwähnt, bezeichnet Erikson mit Grisar die Klosterkloake als den Ort von Luthers "Turmerlebnis". Schon 1919 allerdings hat Ernst Kroker bezüglich der auch von Erikson als Beleg angeführten Tischrede eine ganz andere Interpretation vertreten. Ihm ist es "immer unverständlich erschienen, daß katholische und protestantische Gelehrte es über sich gebracht haben, die Worte 'auf dieser cloaca' wörtlich auf den Abort der Mönche im Schwarzen Kloster zu beziehen" (Kroker 1919, 117). Er weist hier besonders auf das Demonstrativpronomen "dieser" hin: es habe "nur dann einen Sinn, wenn man annimmt, Luther habe bei diesen Worten mit seinen Tisch-

genossen gerade auf dem Abort geweiht, oder er habe besonders hervorheben wollen, daß ihm die Erleuchtung auf seinem eigenen Abort gekommen sei und nicht etwa auf einem fremden. Die eine Annahme wäre so komisch wie die andere." (ebd.)

Kroker nimmt an, daß Luther nicht von der "cloaca", sondern vom "Scheißhaus" gesprochen habe: "Das Wort Scheißhaus aber ist hier nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinne zu verstehen." (118) Er weist auf eine andere Tischrede hin, wo Luther von der Musik sagt: "So vnser Her Gott in diesem leben in das scheißhaus solche edle gaben gegeben hat, was wirdt in jhenem leben geschehen (...)" (WA TR IV Nr. 4192) Kroker folgert: "Wenn Luther damals bei Tische den Gartenturm des Schwarzen Klosters Scheißhaus oder Scheißturm genannt hat, so spricht er verächtlich von diesem Turm im Gegensatz zu der hohen Kunst, die ihm der Heilige Geist auf diesem Turm gegeben hat", wobei "vielleicht bei der Wahl des Wortes Scheißhaus oder Scheißturm die Gedankenverbindung in ihm mitgewirkt" habe, "daß dieser Turm, in dem sein Arbeitsstüblein lag, früher eben auch den Abort der Mönche in sich schloß" (119).

Weiter geht Heiko A. Oberman in seiner Tübinger Antrittsvorlesung vom 1. Juni 1967. Er versucht zu zeigen, "daß die Beschreibung Luthers ein Topos ist, der im Lichte einer bereits lange vor Luther bestehenden 'Turmerlebnistradition' verstanden sein will. Ähnliche 'Turmerlebnisse', in denen dem suchenden Exegeten plötzlich die innerste Bedeutung eines bestimmten biblischen Textes eröffnet wird, finden wir im Laufe der Geschichte nicht nur im achten Buch von Augustins 'Confessiones', das Luther besonders als Vorbild gedient hat, sondern auch bei Thomas Bradwardine, Richard Fitz Ralph, Johannes Gerson, Andreas Karlstadt, Gasparo Contarini und Johannes Calvin." (Oberman 1967, 234f; vgl. hierzu ebf. Oberman 1968, bes. 422ff)

Oberman nimmt, was die erwähnte Tischrede Luthers anbelangt, ausdrücklich Bezug auf Paul Johann Reiter und Erik H. Erikson und nennt es "unverantwortlich, (...) als 'seriöse' Fach-

historiker die Anfrage des Psychoanalytikers (sc. zu) überhören" (Oberman 1967, 236f). Oberman verweist auf Krokera's Deutung der "cloaca" "im übertragenen Sinn" und versucht sodann zu "zeigen, daß hinter der Äußerung Luthers schon eine feste mittelalterliche Tradition steht, in der Begriffe wie 'cloaca', 'latrina', 'faeces' oder 'stercus' im übertragenen Sinne verwandt werden" (237).

Oberman kann sich hier zunächst auf Luther selbst berufen, der von sich sagt: "In allegoriis, cum essem monachus, fui artifex. Omnia allegorisabam. (...) Antea allegorisabam etiam cloacam et omnia" (WA TR I Nr. 335). Oberman bringt außerdem Belege bei Augustin, Biel, Gerson, Geiler von Kaisersberg u.a., wo die "cloaca" in mehr oder weniger übertragenem Sinne erscheint. Vor allem anhand von Luthers Auslegung von Ps 112, 7 stützt Oberman seine These vom allegorischen Gebrauch der "cloaca" im Sinne einer humilitas-Theologie bei Luther auch für WA TR II Nr. 1681. Er folgert: "Auch wenn Erikson mit Recht darauf hinweist, daß Luther zeitlebens von Verdauungsstörungen geplagt wurde und daß er den natürlichen Funktionen des Körpers unbefangener gegenüberstand als der moderne Mensch, so scheint doch der Versuch, das 'Turmerlebnis' als psychosomatischen Vorgang zu verstehen, schon an der im Mittelalter und darauf bei Luther nachweisbaren stercus- bzw. cloaca-Tradition zu scheitern." (240) Und dann folgt ein sehr wichtiger Satz: "Psychoanalyse an einer historischen Gestalt kann höchstens in Teamarbeit mit einem Historiker durchgeführt werden; dieser grundsätzliche Einwand trifft auch das zugleich geniale und entstellende, weil unhistorische, Lutherbuch Eriksons." (ebd.) Dem ist nichts hinzuzufügen.

7.5.2 Exkurs II: Ein Satori-Erlebnis auf der Klosterkloake
als mögliche religionspsychologische
Parallele zu Luthers "cl-Erlebnis"?

Eine interessante und erstaunliche Parallele zu dem von Grisar auf der Klosterkloake lokalisierten "Turmerlebnis" Luthers findet sich in einer religionspsychopathologischen Untersuchung aus der Universitäts-Nervenlinik Bonn vom Jahre 1974. Ihr Verfasser, Günter Schüttler, unternimmt darin eine Analyse von Satori-Erlebnissen im Zen-Buddhismus vom psychopathologischen Standpunkt aus.

Zunächst erläutert er den Ablauf buddhistischer Meditations-exerzitien: "Während der Meditationszeit darf jeder Schüler einmal am Tage zum Meister gehen (Dokusan), um ihm sein bisheriges Erlebnis mitzuteilen oder Fragen zu stellen. Beim Sesshin (intensivere Meditationsphase, U. B.) darf jeder Schüler drei- oder viermal täglich zum Lehrer gehen. (...) Oft wird der Schüler ausgescholten, ohne zu wissen warum. Oft fürchten sich die Mönche, zum Zen-Meister zu gehen. Was sie auch fragen oder antworten, es wird vom Meister zurückgewiesen. (...) Warum wenden die Zen-Meister solche Methode an? Weil die Erleuchtung nicht durch intellektuelle Bemühungen erlangt werden kann. Indem man den Schüler von rückwärts unnachsichtig antreibt und von vorn energisch zurückweist, ihn in eine verzweifelte Lage treibt, entwickelt sich ein Druck, ohne den sich ein Satori selten ereignet." (Schüttler 1974, 27; vgl. WA TR I Nr. 461 und Nr. 518) Die Meditierenden erhalten ein sogenanntes Kōan zugewiesen, über das sie nachdenken sollen: "Das Kōan ist ein Problem, dessen Widersprüche durch logisches Nachdenken nicht aufzulösen sind. (...) Wenn auch der Schüler noch so verzweifelt über sein Kōan nachgrübelt, jede Antwort, die er hervorbringt, wird zurückgewiesen. Das Kōan wird so für den Schüler zu einer Lebenskrise. (...) Es gibt keine logische Antwort auf die Frage des Kōan. Das Kōan dient dazu, alle nur möglichen Zugänge zum Rationalen zu versperren,

das Denken als völlig unbrauchbar auszuschalten. (...) Bei der Arbeit an seinem Kōan verändert sich der Übende; während er sein Kōan bebrütet, gerät er in eine andere Bewußtseinslage. Er hat das diskursive Denken über das Kōan aufgegeben, hat das Kōan aber bei Tag und Nacht im Sinn, sein ganzes Bewußtsein ist mit dem Kōan ausgefüllt."

(29f; vgl. Luther in der Vorrede zur lateinischen Werkausgabe, WA 54, 185, Z. 21-186, Z. 2)

Über das Satori-Erlebnis schreibt Schüttler: "Wenn der Schüler so mit höchster Intensität sich des Kōan bewußt wird, provoziert er eine gewaltige psychische Spannung, in welcher der Schüler das Erlebnis erfährt, er selbst und das Nichts seien eins." (31) Das Satori-Erlebnis lasse sich kaum verbal beschreiben: "Immer wieder wird übereinstimmend angegeben, es sei nicht möglich, das Erlebnis der Erleuchtung in Worte zu fassen. Nur der könne sie verstehen, der sie selbst erfahren habe." (33) Um dennoch den Inhalt des Satori-Erlebnisses etwas näher fassen zu können, seien im folgenden einige kurze Selbstzeugnisse aufgeführt: "Mein Stolz ragte empor wie ein Berg, mein Hochgefühl wallte auf wie die Flut. Ich dachte im Geheimen, seit 200 oder 300 Jahren hat es keinen Durchbruch wie meinen in scharfem Entzücken gegeben." (45)

"Ich erlebe das unendliche Fallen. Ich fühle, daß mein Körper so groß wird, daß unter ihm die Berge liegen, aber dann kann man nicht mehr von Körper sprechen. (...) Die Seele ist ausgebreitet. (...) Man wird identisch mit dem Weltall. (...) Man sieht das wahre Wesen der Welt. Ich weiß nicht, was Satori ist, das Letzte ist, wenn man mit der Wahrheit selbst identisch ist." (41ff)

"Urplötzlich war mir, als ob mir ein elektrischer Schlag durch den Körper führe, und im gleichen Augenblick stürzten Himmel und Erde ein. In der gleichen Sekunde wallte eine ungeheure Freude gleich Sturzwellen in mir auf, ein wahrer Orkan von Freude, und ich lachte laut aus vollem Halse" (46).

"Kurz vor der Erleuchtung ist man noch verzweifelt, daß man nicht zum Satori kommt. Und dann ist es, als ob man aus einem dunklen Tunnel plötzlich ins Helle tritt. (...) Es ist eine Faszination!" (49; vgl. Luther, WA 54, 186, Z. 8f)

Dem Satori-Erlebnis kann ein langes existenzielles Leiden und Sich-Quälen vorausgehen: "Es war während meiner Jugendzeit. Es handelte sich um das Problem, was aus mir selbst würde, was ich selbst tun würde. Das konkrete Leben (Kleidung, Nahrung, Wohnung) und die menschlichen Beziehungen stellten zwar auch Leiden dar, dieses Leiden aber übertrug sich direkt auf ein existentielles Leid. (...) Ohne die Grundlösung, so glaubte ich, war alles sinnlos. (...) jedenfalls brachten mir Lektüre, Nachdenken und inneres Sich-Quälen allein auch nicht den geringsten Hoffnungs-schimmer. (...) Mit dem ungelösten Problem der Existenz quälte ich mich, litt, meditierte, in einem Wort, es war für mich ein Chaos der inneren Qualen." (54f) Nach dem Satori-Erlebnis können wieder lange Depressionsphasen folgen: "schließlich war es wieder wie zuvor. Leiden kamen auf, Widerstände gab es. (...) Was war aus jener erstaunlichen großen Wende geworden? (...) War es ein (kurzer) vorübergehender Erregungszustand? Ich quälte mich wiederum innerlich ab. Nun wurden meine Gefühle begleitet von dem unsagbaren Leid, die so schwer erworbene goldene Kugel verloren zu haben." (55)

Einen der rückhaltlos offensten Berichte über die Begleitumstände seines Satori-Erlebnisses hat Schüttler von dem 65jährigen Zen-Meister Omori Sōgen erhalten: "Es hatte acht Jahre gedauert. Acht Jahre habe ich über das Kōan 'Nichts' meditiert. Ich wußte nicht mehr, wo ich saß. Dauernd hatte ich mich auf das 'Nichts' konzentriert. Im Zustand letzter Konzentration gelangte ich zum Fallklosett. Durch das Geräusch beim Urinlassen wurde das Satori-Erlebnis ausgelöst. Während des Wasserlassens habe ich plötzlich alles erkannt. Ich war vollkommen ausgebreitet, eins mit dem All." (61)

Die psychopathologischen Begleitumstände des Satori-Erlebnisses unterzieht Schüttler folgender Analyse: "Erschöpfung und Ermüdung (...) durch intensive Konzentration auf bestimmte Vorstellungen, Gebete, starke Erregungszustände und verzückte Erwartung disponieren nach WEITBRECHT zu traumhafter Benommenheit. Durch krampfhaftes Selbstbeobachtung des psychischen Geschehens kann ein Spannungszustand entstehen, der immer mehr den ganzen Umfang des Bewußtseins einnimmt. (...) Autochthone, freisteigende Vorstellungen, Ideen und Gefühle können außerdem das Erlebnis des Initiativverlustes geradezu erschreckend hervorrufen. (...) LANGEN betont, daß es sich bei den psychischen Endzuständen der asiatischen Versenkungsübungen um dissoziierte, d.h. teils unterwache und teils überwache Bewußtseinszustände handelt. Neben der hochgradigen Bewußtseinsentleerung als Merkmal des unterwachen Zustandes findet man einen einzigen, eng begrenzten Vorstellungskomplex meist religiösen Inhalts als Zeichen des überwachen Zustandes." (120f) Schüttler zitiert Langen: "Der Übende kommt auf diese Weise in einen immer stärkeren interferenten psychischen Zustand, von zunehmender innerer Spannung bei gleichzeitiger Bewußtseinsentleerung. Diese hochgradige psychische Dissoziation ist somit charakterisiert durch eine ängstlich gespannte, auf einen eng begrenzten Fragenkomplex gerichtete Aufmerksamkeit bei gleichzeitig dämmerndem und auf das Leere gerichtetem Bewußtsein." (Langen 1963, 101). Schüttler fragt anschließend: "Welche Persönlichkeiten neigen zu Depersonalisationserlebnissen, die ja ekstatischen und Erleuchtungserlebnissen am ähnlichsten sind?" und antwortet: "Ausgesprochen depersonalisationsfähig sind nach HAUG seelisch differenzierte, introvertierte, gefühlsstarke, ängstlich-hypochondrische, depressive, zu inneren Disharmonien, Spannungen und Selbstunsicherheit neigende Persönlichkeiten, die ungleiche Gemütslage, unregelmäßiges Arbeiten, kurz eine geringe psychische Stabilität aufweisen." (Schüttler 1974, 123)

Schüttler untersucht daraufhin die psychophysischen Auslöser

des Satori-Erlebnisses: "Bei Zen-Erlebnissen handelt es sich nicht um eine körperlich begründbare Psychose. Aber körperliche Begründungen sind nicht ganz auszuschließen. (...) Will man als Arzt psychophysische Bedingungen einer Bewußtseinsveränderung erkennen, so fragt man zunächst nach potentiell auslösenden Noxen. Bei der Zen-Meditation ist eine solche psychophysische Noxe neben dem Eiweißmangel in der Ernährung der buddhistischen Klöster der systematische Schlafentzug. Das Satori-Erlebnis wird meist während eines Sesshin erlebt, während dessen die Schlafmenge teilweise bis zu drei Stunden täglich begrenzt wird. Da das Zentralnervensystem periodische Ruhephasen notwendigerweise einschalten muß, erfahren die Hirnzellen durch künstliche Unterbindung ihrer physiologischen Regenerationsprozesse gravierende Alterationen" (132f).

Und indem er noch einmal auf das "Kloakenerlebnis" von Omori Sōgen zu sprechen kommt, stellt Schüttler fest: "Häufig wird das Satori auch ausgelöst durch einen physischen Sinnesreiz, einen körperlichen Schmerz, eine Sinneswahrnehmung oder sogar dadurch, daß der Entleerungsdrang einer gefüllten Harnblase entspannend befriedigt wird, als lustbetontes Leibgefühl, wobei gleichzeitig das Rauschen des Harnstrahls als akustischer Schlüsselreiz zum Erlebnis der Erleuchtung, zur intuitiven Erkenntnis führt: 'Jetzt ist es in Ordnung, so, wie es jetzt ist, ist es gut, ich war vollkommen ausgebreitet, eins mit dem All.'" (139)

Was die religiösen Inhalte eines Satori-Erlebnisses betrifft, schreibt Schüttler: "Die von der Aufmerksamkeit erfaßten religiösen Inhalte entziehen sich der Beurteilung des Psychopathologen und sind in besonderer Weise standpunktabhängig." (140) Indem er - meiner Auffassung nach - unverkennbar auf Luthers "Turmerlebnis" anspielt, äußert Schüttler zum Schluß seines Buches die Auffassung: "Die Zersprengung der Ich-Grenzen mit Umfassung des Unendlichen, dieses erschütternde Inspirationserlebnis, dieses überwältigende Gefühl des Ergriffenwerdens in den elementarsten Tiefen der Seele durch

eine übersinnliche Macht, in einer starken Persönlichkeit wach gerufen, kann zum Ausgangspunkt weltgeschichtlicher Wirkungen und monumentaler Religionsneubildung werden." (ebd.)¹⁶

7.6 Erikson in der Diskussion

Ein gut ausgewähltes Spektrum der Diskussion über Erik H. Eriksons Lutherstudie bietet der von Roger A. Johnson herausgegebene Diskussionsband "Psychohistory and Religion. The Case of Young Man Luther". Er enthält Beiträge des Lutherforschers Roland H. Bainton, des Reformationshistorikers Lewis W. Spitz, des Religionswissenschaftlers und Psychoanalytikers Paul W. Pruyser, des Psychiaters William Meissner, des Religionswissenschaftlers Clifford J. Green sowie des Herausgebers, der Theologe ist. Insofern erfüllt dieser Band die oben zitierte Forderung Heiko A. Obermans, "psycho-history" oder, um diesen Begriff einmal einzudeutschen, Psychohistorie nur im Team zu treiben. Er gliedert sich in Einleitung, zwei primär historische, zwei primär psychoanalytische und zwei primär religionswissenschaftliche Studien.

In der Einleitung beklagt Roger A. Johnson, daß die Qualität der Diskussion über "Young Man Luther" unter dem Fehlen eines Dialoges zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen leide. Als erschwerend komme Eriksons auf persönlichen Gründen beruhende Weigerung hinzu, auf die Kritik an "Young Man Luther" zu antworten - deshalb habe sich dieser auch geweigert, einen Beitrag für den zur Rede stehenden Band zu liefern.

Johnson beschäftigt sich im folgenden mit den psychohistorischen Ergebnissen von Eriksons "Young Man Luther". Er weist auf den Dissens zwischen Bainton und Spitz bezüglich ihrer Einschätzung der Funktion der Psychologie für die Geschichtswissenschaft hin, der dennoch beide zur Ablehnung der Erikson'schen Hypothesen über Luthers Kindheit führt. Er

kündigt eine neue Erklärung für die besondere Interpretation von Hans Luder durch Erikson in seinem eigenen Diskussionsbeitrag an.

Die Schwierigkeiten im interdisziplinären Gespräch über Eriksons Buch sieht Johnson nicht nur auf seiten der Psychoanalytiker, sondern auch in einigen Fehlern und Irrtümern der Historiker. Da Erikson in dieser Sache nicht mehr öffentlich Stellung beziehen möchte, sieht sich Johnson genötigt, statt seiner auf einige solcher Irrtümer hinzuweisen. Dazu gehöre die Meinung (wie sie etwa Bainton vertritt), Erikson erkläre das Verhalten eines Erwachsenen ausschließlich von seinen Kindheitserfahrungen her. In "Young Man Luther" kritisiere Erikson eine solche Vorgehensweise ausdrücklich als "Originologie": "eine Denkmethode, die jede menschliche Situation auf eine ähnliche, frühere und schließlich auf die einfachste, im frühesten Kindesalter entstandene zurückführt" (Erikson 1975, 19).

Ein anderes Mißverständnis betrifft nach Johnson das psychoanalytische Verständnis menschlicher Motivationen. Johnson weist darauf hin, daß für den Psychoanalytiker alle menschlichen Handlungen zugleich auf unbewußte und bewußte Vorstellungen zurückzuführen seien. Der Psychohistoriker habe also nicht nur nach den Begründungen zu fragen, die ein handelndes Subjekt selber für seine Handlungen angibt. Damit in Zusammenhang stehe die für Erikson axiomatische Auffassung vom Überdeterminiert-Sein menschlichen Verhaltens: "Von daher ist jede monokausale Theorie über menschliche Motivation im Sinne eines 'entweder/oder' Eriksons psychoanalytischer Perspektive fremd." (Johnson 1977b, 12)¹⁷

Wenig später spricht Johnson vom "Entweder-Oder-Vorurteil" der protestantischen Historiker vor Erikson, das bei Spitz und Bainton wieder auftauche: "entweder war sein (Luthers, U. B.) Ringen religiös oder es war psychologisch, aber es kann nicht beides gewesen sein" (15).

Ein dritter Punkt der Verwirrung zwischen Historikern und Psychoanalytikern liegt nach Johnson in der Interpretation

pathologischer Symptome als Teil von Luthers ganzem Leben und Denken. Für Erikson stelle sich nicht die Frage: "Ist Luther neurotisch?", sondern: "Wie sollen seine neurotischen Symptome interpretiert werden?" (ebd.) Genausowenig wie man behaupten könne, daß Luthers religiöse Einsichten von seinen pathologischen Symptomen ungültig gemacht würden, könne man Luthers Pathologie aus der geschichtlichen Vergangenheit entlassen. Erikson nehme, so Johnson, "Luthers Pathologie ernst, weniger um seine theologische Kreativität zu untergraben, sondern eher um sie zu verstärken" (17). Indem Erikson den Menschen immer zwischen Gesundheit und Krankheit darstelle und nie nur auf einer Seite, ähnele sein psychologisches Modell der theologischen Anthropologie Luthers mit ihrem "simul iustus et peccator". Zu den bestehenden Mißverständnissen im interdisziplinären Dialog meint Johnson abschließend: "Und so müssen wir wahrscheinlich auf noch eine weitere Version von Luthers Lebensbeschreibung warten, die sowohl die klinischen Daten ernst nimmt, wie sie Erikson erörtert, als auch die historischen Irrtümer in seinem Buch vermeidet." (18)

Der nächste Beitrag des Sammelbandes stammt von Roland H. Bainton: "Psychiatry and History: An Examination of Erikson's Young Man Luther".¹⁸

Eriksons "Versuch, herauszufinden, wie ein bedeutender Mensch schwere Jugendkrisen bewältigen und sich selbst in die Hand bekommen konnte, so daß er imstande war, seine Kräfte voll zu entfalten", sei "äußerst schwierig": "Man kann die Toten nicht befragen." (Bainton 1977, 19) Zu der Tatsache, daß betreffs Luthers früher Jugend äußerst wenig Informationen vorliegen, komme noch erschwerend hinzu, daß der Biograph die Umwelt seines Gegenstandes gut kennen müsse. Außerdem müsse man wissen, was und wie Luther aus seiner Vergangenheit erinnere; zudem setze Lutherforschung gründliche Bibelkenntnisse voraus.¹⁹ Bainton leugnet es nicht: "Eriksons 'Young Man Luther' besitzt einige gültige Einsichten." (20) Trotzdem bringt er drei grundsätzliche Kritikpunkte gegenüber Eriksons

Anwendung psychoanalytischer Interpretationsmethoden auf Luthers Kindheit vor: erstens sei die Beweislage zu schwach; zweitens seien die Projektionen von Kindheit auf Adoleszenz und Reife manchmal falsch, manchmal unnötig und manchmal unwahrscheinlich; drittens seien die Motive ungültig, die Erikson Luther zuschreibt. Weder habe Luther "ein persönliches Ressentiment gegen seine Lehrer" davongetragen (24; Übersetzung von mir), noch könnten "seine Aussagen (...) beweisen, daß er von seiner Mutter enttäuscht worden sein muß" (24). Bainton trägt im folgenden positive Aussagen Luthers über die Ehe zusammen, um Eriksons These zu widerlegen: "Niemand hätte (...) so wie Luther über Frauen und Heirat sprechen können, wenn er nicht zutiefst von seiner Mutter enttäuscht worden wäre" (Erikson 1975, 77).

Wenn er auf das bekannte Liedchen von Luthers Mutter zu sprechen kommt: "Mir und dir ist keiner hold, das ist unser beider Schuld", unterläuft Bainton ein geradezu peinlicher Fehler. Von der englischen Übersetzung "If folks don't like you and me / The fault with us is like to be" ausgehend, schlußfolgert er: "the point is simply that if one is not liked one has only oneself to blame" (Bainton 1977, 30). Baintons Konjektur bezüglich der Nicht-Anwesenheit von Luthers Mutter bei dessen Primiz - "dazu wurden im allgemeinen damals keine Frauen eingeladen" (31) - ist die (zugegebenermaßen "seltsame" (Erikson 1975, 151) Tischrede TR IV Nr. 4174 entgegenzuhalten.

Zum legendären Mord von Luthers Vater kann Bainton auf Köstlin/Kawerau 1903 (I, 14f) verweisen.

Auch Bainton weist auf den für die Alkoholismus-Diagnose völlig unpassenden Charakter des Tischredenbelegs TR IV Nr. 5050 hin und geht dann zu TR II Nr. 1559 über.

In diesem Falle erübrigt sich durch die besser bezeugte Lesart die ganze Diskussion um "ugly/sadly resentful".

Zu Luthers mitten im ersten Semester Jura ungewöhnlicher Heimreise (über die allerdings auch schon viel spekuliert worden ist) fällt Bainton nur ein maliziöses ("ja, ja, früher")

Statement ein: "Nicht alle Kinder distanzieren sich so von ihren Eltern, daß sie nicht nach Hause kommen, ohne dazu aufgefordert zu sein" (Bainton 1977, 37). Wenn Bainton Eriksons Auffassung zurückweist, nach der "der Vater wünschte, daß der Sohn früh heiratete" (36; Hervorhebung von R.B.), wogegen sich Luther wandte, so scheint er die Vorrede zu "De votis monasticis" als aufschlußreiches Dokument beiseitezuschieben, wo es ja heißt: "Metuebas tu paterno affectu imbecillitati meae, cum essem iam adulescens, secundum et uicesimum annum ingressus (...). Destinabas uero me uincire honesto et opulento coniugio." (WA 8, 573)

Bezüglich Baintons monokausaler Erklärung für Luthers Klostereintritt ("weil er diesmal überzeugt war, daß Gott ihm einen Befehl erteilte" (38)) hat ja schon Johnson im Vorwort auf Eriksons psychoanalytisch-multikausales Deutungsmodell menschlichen Verhaltens hingewiesen. Daß Luther ins Kloster eintrat "in dem Gedanken, daß ihm hier ein Moratorium geboten würde" (39), behauptet auch Erikson nirgendwo. Bainton weist darauf hin, daß Analität und Skatologie in der Zeit Luthers populäre rhetorische Quellen darstellten. Abschließend geht Bainton auf Obermans Vorschlag ein, Psychohistorie nur im Teamwork zwischen Psychiatern und Historikern zu betreiben. "Nur unter Schwierigkeiten" (53; Übersetzung von mir) könne (auch im Team) der Psychiater seine Disziplin auf die Geschichte anwenden. Trotzdem nennt Bainton "drei Aspekte des Problems der Einzigartigkeit", bei denen "ein Psychiater uns wenigstens sagen könnte, ob die inneren Qualen eines Mannes aus dem 16. Jahrhundert nur ihm und seiner Zeitperiode angehören oder der ganzen Menschheit". Bainton nennt Luthers Angst, "daß keiner in der ganzen Geschichte eine solche Erfahrung der Entfremdung von Gott gemacht habe", dann seine Zweifel bezüglich der "Überzeugung, daß er recht hatte, während so viele sagten, er habe unrecht", und schließlich die Frage, die sich einem Genie wie Luther stelle: "Wie stellt er sich darauf ein, mit weniger begabten Leuten zusammenzuleben?"

Bainton schließt: "Dies sind Forschungsgebiete. Der erste Schritt ist es, die größten Anstrengungen zu unternehmen, um die Fakten zu ordnen." (56; Übersetzung von mir)

In seinem Beitrag, der die Überschrift trägt: "Psychohistory and History: The Case of Young Man Luther", gibt Lewis W. Spitz zunächst einen kurzen Abriß der psychohistorischen Vorgängerliteratur von "Young Man Luther" und stellt dann fest: "Allen früheren Versuchen einer posthumen Psychoanalyse Luthers weit überlegen ist Erik H. Eriksons 'Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History'." (Spitz 1977, 65) Als vorteilhaft wertet es Spitz, daß Erikson "anders als viele Psychoanalytiker, die darauf bestehen, ihre Disziplin 'intrapsychisch' sein zu lassen, sich mit der Gesellschaft, dem sozialen Fortschritt, der Kultur und dem zwischenmenschlichen Bereich beschäftigt" (67).

Ein besonderer Abschnitt von Spitz' Beitrag trägt den programmatischen Titel "Analyse der Analyse". Dort bringt Spitz zunächst den verbreiteten Einwand, "daß das begrenzte verfügbare Quellenmaterial, besonders über den jungen Luther, nicht genügend Material liefert, um eine tiefenpsychologische Untersuchung zu ermöglichen" (69). Auch er weist auf die besser-bezeugte Version der Tischrede TR II Nr. 1559 hin, leugnet das Gerücht, wonach Luthers Vater einen Schäfer erschlagen haben soll, und unterstreicht den unhaltbaren Charakter von TR IV Nr. 5050 als Beleg dafür, daß Luthers Vater alkoholabhängig und brutal gewesen sei: "Nein, Hans Luther war nicht rauh, trunksüchtig oder tyrannisch, sondern eher weich und fromm wie auch streng und ehrgeizig, was sich und seinen Sohn anbelangte." (73)

Ähnliches stellt Spitz bezüglich Luthers Mutter fest und faßt zusammen: "Ein Überblick über alle verfügbaren Informationen läßt erkennen, daß Martin keine besonders unglückliche Kindheit hatte, was Eltern und Schule betrifft." (76f) Spitz geht im folgenden auf die drei "Hauptkrisen" (77) des jungen Luther ein.

Was den "Anfall im Chor" betrifft, so würde, "Luthers überbelastete mittelalterliche Religiosität vorausgesetzt, die Vorbelastung mit der Furcht vor dämonischer Besessenheit in jedem Fall eine unmittelbarere Erklärung der angeblichen Reaktion Luthers liefern als eine berufliche Identitätskrise" (ebd.). Luthers Motiv für den Eintritt ins Kloster scheine - "bewußt und unterbewußt - tief religiös gewesen zu sein, ein Ausdruck der angstmotivierten Frömmigkeit, der Luther entsprechen mußte, um sich dem kindlichem Respekt und der Gefühlsbindung zu widersetzen, die er gegenüber einem Vater fühlte, der so hart arbeitete, um für seinen Unterhalt in den besten Schulen aufzukommen" (79).

Bezüglich des "cl-Erlebnisses" weist Spitz - wie Oberman - auf Kroker hin und schließt sich einer Deutung der "cloaca" im übertragenen Sinne an, wie sie Oberman zu begründen suchte. (Auch Spitz fordert übrigens den Dialog zwischen Historikern und Psychohistorikern.)

Psychohistoriker und Historiker sollten in der Lage sein, "eine Haupttendenz ('major trend') festzulegen, die zu den bekannten Quellen paßt und eine befriedigende Interpretation liefert, ohne irgendwelchen bekannten oder gar nur wahrscheinlichen Zeugnissen Gewalt anzutun" (83). Spitz rühmt in diesem Zusammenhang "die große Schönheit der Arbeit Eriksons", die darin liege, "daß er ungünstige Daten herausucht und sie auf ihren heuristischen Wert prüft, besonders dort, wo sie der Theorie Schwierigkeiten machen" (ebd.). Spitz vertritt im folgenden die Auffassung von Grossmann, Luther habe eine zyklotyme Persönlichkeitsstruktur besessen. Sein sthenischer Unternehmungsgeist habe ihn vor wirklichen und dauerhaften Phasen der Depression mit Antriebsschwäche bewahrt.

Luthers Depressionen seien ihrem Inhalt nach religiös, und der "Anfall im Chor" (wenn er sich überhaupt ereignet habe) sei besser als ein Beweis für Luthers Dämonenfurcht zu werten als ein Hinweis auf eine Identitätskrise. Ins Kloster habe Luther nicht der unbewußte Drang getrieben, seinem Vater

zu widerstehen, sondern seine Todesangst und seine Furcht vor Gottes Zorn. Die Klosterzeit sei weniger ein Moratorium auf der Suche nach der Lösung für seine Identitätskrise als ein Kampf um religiöse Probleme. Diese Aufstellung genügt, um aufzuweisen, daß Spitz in seinem Beitrag eine monokausale und eher unpsychologische Argumentation vertritt, wie sie Johnson in seiner Einleitung kritisiert. Dennoch steht am Ende von Spitz' Beitrag eine positive Würdigung: "'Young Man Luther' ist ein wunderbares Vermittlungsinstrument ('vehicle'), um in einer eindringlichen Parabel darzulegen, wie ein ungewöhnlicher Jugendlicher ein großer Mann der Geschichte wird." (87)

Paul W. Pruyser's Beitrag zum Sammelband "Psychohistory and Religion" trägt den Titel: "From Freud to Erikson: Developments in Psychology of Religion".

Pruyser beginnt mit einem Vergleich zwischen Oscar Pfisters Buch "Das Christentum und die Angst" von 1944 und Eriksons "Young Man Luther" von 1958. Die Hauptunterschiede zwischen beiden Arbeiten sieht er vor allem darin:

1. Eriksons klinische Vorgehensweise sei viel expliziter und systematischer. Erikson sei in seinem Versuch, eine Fallstudie unter widrigen Umständen zu skizzieren, durchaus erfolgreich. Der Kliniker "bewahrt unter allen Umständen das Eingebettet-Sein des Patienten in sein Milieu und weigert sich, ihn zu isolieren, weil er ihn in unaufhörlicher wechselseitiger Interaktion mit jedem und allem sieht, was ihm wichtig ist, bewußt oder unbewußt" (Pruyser 1977, 91).

2. Eriksons Ziel sei es nicht, "Luther mit einem schicken Krankheitsnamen zu etikettieren oder zu beweisen, daß er zu diesem oder jenem Krankheitstyp gehört". Sein Schwergewicht liege "nicht auf der Krankheit, sondern auf dem Ineingreifen von Gesundheit und ungesunden Prozessen in jeder Person, auf konstruktiven und destruktiven Verhaltensalternativen, auf gangbaren Konfliktlösungen und der Dauer psychologischer oder sozialer Probleme". (ebd.).

3. Pruyser weist auf den psychoanalytischen Erkenntnisfortschritt zwischen 1944 und 1958 hin. Erikson gehe weniger

schematisch vor als Pfister. Eriksons Untersuchung des "Warum und Wie von Luthers persönlichen und theologisch in Begriffe gefaßten Glaubensvorstellungen" stellt für Pruyser "Eriksons Hauptbeitrag zur Religionspsychologie" dar (94). Eriksons Buch beweise, daß Luther "nicht nur (...) zu groß war, um (...) auf einen Punkt gebracht zu werden, sondern (sc. auch, U.B.) weil er menschlich war, das heißt, komplex und widersprüchlich genug, um jede Typologie zu überbeanspruchen" (95).

Es schließt sich ein Beitrag von William Meissner an unter dem Titel "Faith and Identity". Seine Absicht ist es, "Luthers Suche nach dem Glauben von der günstigen Position der Wechselwirkung zwischen psychoanalytischen Determinanten und dem eher theologisch relevanten Einfluß der Gnade zu untersuchen" (Meissner 1977, 97f)

Meissner behandelt zunächst Luthers Schuldbewußtsein: "Wenn der alte Hans die Sündhaftigkeit aus seinem Sohn herausgeprügelt hatte, hatte er auch ein inneres Gefühl von Schlechtigkeit hineingeprügelt, das nicht so leicht aufgehoben werden konnte." (99) Dieses Gefühl sei von einer "Bereitschaft zum Gericht" begleitet gewesen (ebd.).

Der junge Luther habe nicht nur "die aggressiven und die gründlich strafenden Züge des Bewußtseins seines Vaters" in sich aufgenommen, sondern zugleich auch "die hilfloseren und eher gepeinigten Züge, die in seiner Mutter zu erkennen waren" (102). Meissner vergleicht Luther mit Daniel Paul Schreber, dem "Fall Schreber", wie dieser ein "gequälter Sohn, der auch unter der Verfolgung von seiten eines streng und mächtig sadistischen Vaters und einer machtlos Beihilfe leistenden Mutter litt" (ebd.).²⁰

Meissner schließt sich im folgenden referierend den Positionen Eriksons bezüglich der Identitätsfindung Luthers sowie der Relation Vatererfahrung/Gottesbild bei Luther an. Er kommt sodann auf den Prozeß des Glaubens zu sprechen: "Der Prozeß des Glaubens läßt sich nicht adäquat denken, ohne daß er Vertrauen und Anerkennung umfaßt." (112) Glaube sei

"kein isolierter Akt, der außerhalb des Kontextes steht, den der Lebenszyklus des Glaubenden hat", sondern "in der Tat ein Prozeß, der eine Geschichte und einen Ursprung hat und so die fundamentale Ordnung menschlicher Existenz widerspiegelt" (ebd.).

Das Vertrauen des Glaubens, "ein unbewußt regressives Moment innerhalb der Lebenskraft des Glaubens", sei darüberhinaus "eine Wiederholung, eine Neugestaltung, eine Reintegration, ein synthetischer Prozeß innerhalb des Ichs, der Grundvertrauen zusammenfaßt und wieder behauptet", und zudem "ein kreativer Ausdruck von etwas, das über Vertrauen hinausgeht und viel bedeutsamer ist": "Die regressive Rückkehr zum Vertrauen trägt die Saat ihrer eigenen Fähigkeit in sich, über sich selbst hinauszugehen." (115)

Neben diesem kreativen Potential als Merkmal des Glaubens nennt Meissner die Treue als wichtigen Aspekt des Glaubens. Es gelte nun, über diese Treue hinauszugehen: "Über die Treue hinausgehen zu können, verlangt (...) vom Ich eine Stärke, die über reine Ideologie hinausgeht. Und über die Treue hinauszureichen, bedeutet paradoxerweise nicht, sie aufzugeben, sondern, sie wiederzufinden; aber wenn man sie wiederfindet, ist sie bereichert, tiefer und sinnvoller aufgrund des Glaubens, innerhalb dessen sie zusammengefaßt wird." (118)

Meissner wendet sich wieder Luther zu mit der Frage, "ob Luthers gequälter innerer Kampf je in der Lage war, (...) das Ausmaß wirklichen Glaubens zu erreichen" (ebd.). Hier meldet er nun Zweifel an dieser von Erikson vorgetragenen Perspektive an: es gebe "viele Zeugnisse, die daran denken lassen, daß Luther sogar bis zum Ende eine gepeinigte und gequälte Seele blieb" (ebd.). Meissner zitiert Erich Fromm: "Das zwanghafte Suchen nach Gewißheit, wie wir es bei Luther finden, zeugt nicht von natürlichem Glauben, sondern von dem Bedürfnis, des unerträglichen Zweifels Herr zu werden. Luthers Lösung ist so wie heutzutage bei vielen, die keineswegs theologisch denken: sie suchen dadurch Sicherheit

zu erlangen, daß sie das isolierte individuelle Selbst ausschaltend, ein Werkzeug in den Händen einer überwältigend starken Macht außerhalb des Individuellen werden. Für Luther war diese Macht Gott; in uneingeschränkter Unterwerfung suchte er Sicherheit. Aber obwohl er so bis zu einem gewissen Grad seine Zweifel zum Schweigen brachte, verschwanden diese doch nie. Bis zu seinem Ende hatte er Anfälle von Zweifeln, deren er nur durch erneute, angestrengteste Unterwerfung Herr zu werden vermochte. Psychologisch betrachtet hat 'Glauben' zwei gänzlich verschiedene Bedeutungen. Er kann der lebensbejahende Ausdruck innerer Weltverbundenheit sein, oder eine Reaktionsbildung gegen ein tiefliegendes Gefühl des Zweifels, das der Isolierung des Individuums und seiner lebensverneinenden Haltung entspricht. Luthers Glauben besaß diesen Zwangscharakter." (Fromm 1975, 83f)

Meissners Absicht ist es nicht, die Frage zu lösen, ob Luther eine bleibende Lösung seiner inneren Kämpfe erreicht habe, sondern er will "versuchen, die Rolle des Glaubens bei einem solch spannungsvollen und existenziell verängstigten Suchen und Streben zu beleuchten" (Meissner 1977, 119), indem er die Rolle des Glaubens in der Organisation der Psyche in den Mittelpunkt stellt.

Innerhalb des Aufbaus der menschlichen Psyche komme dem Glauben eine integrierende Funktion zu: "wahrer Glaube ist restaurativ, wiederherstellend und wirksam zur Reife bringend" (120). Mit Erikson sieht Meissner bei Luther sowohl "Rebellion und Abweisung" wie auch "Willfähigkeit und Anhänglichkeit": "wir können beide Seiten der Medaille in Luther am Werk sehen" (121).

Meissner stellt die These auf, "daß die Verzerrung einer Ideologie (...) in der Bildung eines 'falschen Selbst' resultieren kann" (ebd.) und erläutert sie im folgenden.

Menschen mit zerbrechlich schwacher Identität liefern sich - so Meissner - aus dem Bedürfnis der Willfähigkeit und dem Bemühen, das Gefühl der eigenen Schwäche und Machtlosigkeit

zu kompensieren, heraus oft einer Ideologie aus, rückhaltlos und ohne Fragen zu stellen. Weil die Ideologie aber nichts am inneren Gefühl einer brüchigen Identität ändere, bilde sich um die falsche Selbstgestaltung herum, die ihre Stärke und Stabilität von der Ergebenheit gegenüber der Ideologie gewinne, ein falsches Identitätsgefühl, verstärkt durch die Gruppe, die ebenfalls dieser Ideologie ergeben ist. Als ein Kriterium dafür, wann eine falsche Identität aufgebaut worden ist, gibt Meissner das Bedürfnis nach Feinden an, weil das falsche Selbst auf bestimmten defensiven Projektionen beruhe, die sich nach außen hin gegen bestimmte Personen oder Gruppen richteten. Und hierin sieht Meissner die Bedeutung des Glaubens für die menschliche Identität. Er stellt die grundsätzliche Frage: "Kann ein wirkliches Identitätsgefühl, das die Wechselfälle der Ideologie und die parteiisch begriffenen und exklusiv verpfändeten Loyalitäten übersteigt, erreicht und aufrechterhalten werden ohne die elementare motivierende Kraft des Glaubens, erzeugt und gekräftigt vom ständigen Einfluß der Gnade?" (124)

Luther stelle hierfür ein gutes Fallbeispiel dar: "Der Fall Luther und sein zutiefst dramatisches religiöses Erleben liefern uns eine Prüfstudie für die machtvollen Handlungen der Gnade, die sich in einer gequälten menschlichen Seele regen." (125) Meissner konstatiert, daß im Falle Luthers ein "falsches Selbst" aufgebaut worden sei, das auf jenen Elementen des väterlichen Bewußtseins basiere, die der junge Martin internalisiert habe. "Mächtige und gnadenreiche Kräfte wurden in Martins Seele befreit, die ihn in Richtung einer größeren Freiheit, einer größeren Integrität und einer sichereren und schöpferischeren Autonomie führten." Doch Luther habe in seiner Entwicklung ein "falsches Selbst" gegen ein anderes ausgetauscht: "Er ersetzte seine Nachgiebigkeit gegenüber der weltlichen Tyrannei seines Vaters durch eine solche, die ihn in gehorsamer Unterwürfigkeit gegenüber einer eher geistlichen Tyrannei fand. Der Kampf um Unterwerfung und Herausforderung war vom äußeren Bereich in den

inneren Bereich der Seele verschoben worden." (ebd.)
Meissner schließt seinen Beitrag: "Wenn Martin in jeder Rebellion und in jedem Stadium des Kampfes einen größeren Grad von Freiheit gewinnen konnte, scheint es doch wahrscheinlich, daß er die inneren Qualen und böartigen Übel, die sein Herz in Besitz hielten, nie abschütteln konnte. Und das läßt uns annehmen, daß die Kraft des Glaubens in den größten Seelen nicht von den Zwängen dogmatischer Starrheit und ideologischer Überzeugung begrenzt werden kann." (126)

Es schließt sich der Beitrag von Roger A. Johnson an: "Psychohistory as Religious Narrative: The Demonic Role of Hans Luther in Erikson's Saga of Human Evolution". Johnson spricht dort zunächst von einer Doppelbedeutung des Begriffs "psychohistory" bei Erikson: zunächst als "Anwendung einer bestimmten psychologischen Theorie (...), um ausgewählte Persönlichkeiten oder Ereignisse der Vergangenheit zu interpretieren", dann als "besondere psychologische Betrachtungsweise der Entwicklung der Geschichte als Ganzem, die die Vorläufer von Entwicklungen in der Geschichte, die dringlichen ethischen Krisen der Gegenwart und Hoffnungen für die Zukunft enthält" (Johnson 1977c, 127). Johnson vertritt die Auffassung, Eriksons "Young Man Luther" sei "ein Kapitel in seiner im Entfalten begriffenen Psychohistorie der Menschheit" (ebd.). Ich möchte hier schon den Schritt von der Übersetzung zur Interpretation gehen und dafür den Begriff der "narrativen Anthropologie" setzen.

Um diese These auszuführen, konzentriert sich Johnson auf Eriksons Darstellung von Hans Luder, "vom Standpunkt des Historikers aus einer der problematischsten Teile des Buches": Eriksons Darstellung von Luthers Vater sei "so abweichend von seiner psychologischen Theorie wie von den verfügbaren historischen Zeugnissen" (128). Auf den zweiten Aspekt haben fast alle Kritiker Eriksons hingewiesen; Johnson ist der erste, der konstatiert, daß das völlig einseitige Bild Hans Luders in "Young Man Luther" einfach nicht zur sonst

sehr ausbalancierten Sichtweise Eriksons paßt. Durch die Beschränkung auf negative Züge an seinem Vater trete Martin als "Produkt einer zweiten Jungfrauengeburt" auf die Bühne der Geschichte. Hans verkörpere für Erikson "die dunkle Seite von Martins Leben und Ideologie und der Reformation, die er begann": "Kurz gesagt, Eriksons Charakterisierung von Hans läßt sich am besten als ideologisches Konstrukt verstehen, als Produkt der Psychohistorie im kosmischen Sinn dieses Begriffes, und nicht als Resultat der Anwendung der Psychologie auf einen bestimmten Teil der Vergangenheit" (128f).

Erikson schildere zwar mehrere angebliche Charakterzüge Hans Luders, die typisch für einen Bergmann seien, andererseits sei Hans für Erikson viel wichtiger in seiner Eigenschaft als wirtschaftlich ehrgeiziger Bourgeois. Doch der starke Akzent, den Erikson auf Hans Luders wirtschaftlichen Ehrgeiz lege, beruhe im Grunde nur auf der Reaktion Hans Luders auf Luthers Klostareintritt. Doch diese sei - statt mit enttäuschem Aufsteigerehrgeiz - besser mit Hans Luders Angst zu erklären, im Alter schlecht versorgt zu sein. Neben diesem historischen Argument führt Johnson den psychologischen Sachverhalt an, wonach Erikson den Ehrgeiz Hans Luders in keiner Weise positiv definiere (etwa in Zusammenhang mit Fleiß oder Unternehmungsgeist). Während er bei Martin den hohen Wert der Arbeit betone, falle für ihn die Arbeit Hans Luders nur unter die Rubrik zwanghaften Ehrgeizes. Johnson beleuchtet anschließend die angebliche Brutalität Hans Luders. Erikson besitze keinerlei historische Belege dafür, daß Luthers Vater ein brutaler Alkoholiker gewesen sei. Johnson kommt noch einmal auf die mysteriöse und verleumderische Totschlagsepisode zu sprechen und äußert bezüglich Luthers "klar neurotischer Persönlichkeit" die Auffassung: "Vom Standpunkt der orthodox freudianischen Theorie sähe eine solche Fallgeschichte so aus, als ob sie an einen Vater denken läßt - oder ihn vielleicht sogar fordert, dem es selber nicht gelang, seine eigene Aggression

zu beherrschen und zu integrieren." (139) Alles, was Luther an positiven Charakterzügen entwickelt habe, habe er - nach Erikson - von seiner Mutter: Hans sei, "auf gut deutsch, ein Bösewicht und sonst nichts" (ebd.). Obwohl Erikson die Fähigkeit zu psychischer Autonomie sonst in der Beziehung zum Vater verwurzelt sehe, behaupte er dies bei Luther gerade nicht (vgl. Erikson 1975, 136).

Johnson schildert Luther als liebenden Gatten und zärtlichen Vater und stellt fest: "Solches Verhalten eines Erwachsenen scheint kaum zum Kind eines brutalen Vaters zu passen."

(Johnson 1977c, 141) Doch Erikson sei nicht nur Psychologe und Historiker, er erzähle auch "eine Geschichte der psychosozialen, moralischen und geistlichen Entwicklung der Menschheit". Johnson stellt die Behauptung auf, "daß der Charakter von Hans letztlich von seiner Rolle in einem kosmischen Drama von Gut und Böse bestimmt wird" (ebd.).

Da für Erikson die Reformation nicht auf das 16. Jahrhundert beschränkt sei, sondern weitergehe, "rekonstruiert er nicht nur die Lebensgeschichte Luthers, sondern definiert auch von neuem die hervorragenden Charakteristika einer ideologischen Bewegung, die er in gegenwärtigen Gesellschaften am Werk sieht", indem er "auf den Bereich der Gesellschaft als Ganzem etwas von dem therapeutischen Modell der Psychoanalyse ausdehnt" (141f). Johnson schlägt vor, "Eriksons Geschichte von Hans und Martin nicht in ihrem mittelalterlichen Kontext, sondern als dramatische Darstellung unserer eigenen sozialen Situation zu lesen", als "Vater-Sohn-Konflikt, der charakteristisch ist für die in dieser Gesellschaftsform dominante Managerschicht" (143). Diese Darstellung, obwohl "nicht überzeugend für Historiker", ermögliche es jedoch dem Psychohistoriker, "eine therapeutische Funktion im gegenwärtigen sozialen Kontext zu erfüllen" (143f).

Johnson bezeichnet Hans Luder, wie er in "Young Man Luther" geschildert wird, als die Verkörperung des Problems der menschlichen Aggression. In einem gleichsam theologischen Rahmen formuliere Erikson seine "Saga des menschlichen

Dramas" (145). Mit Konrad Lorenz gehe Erikson vom wesensmäßig guten Charakter der Schöpfungsordnung aus. In seinem Buch "Gandhi's Truth" weise Erikson auf die zahlreichen "Befriedungsrituale" ("pacifying rituals") hin, die im Tierreich die intraspezifische Aggression regeln. Nur der Mensch, der von fixierten, instinktiven Verhaltensschemata frei sei, kenne solche Befriedungsrituale nicht. Aber in dieser Freiheit liege, wie Johnson es nennt, "die biologische Grundlage der Anpassungsfähigkeit des menschlichen Tieres" (147). Mit Lorenz sehe Erikson in den sozialen Zwängen der Moral die Absicht, demselben Zweck zu dienen wie die Befriedungsrituale. Doch Moral könne auch der Aggression dienen, dies beweise die Darstellung Hans Luders durch Erikson. Ihm sei klargeworden, schreibt Erikson, "daß der Mensch als Gattungswesen es sich nicht länger leisten kann, Illusionen entweder über seine eigene 'Natur' oder über diejenige anderer Rassen zu kultivieren, oder aber über jene 'Pseudogattung', die er Feinde nennt - jedenfalls nicht, solange er Waffenarsenale erfindet und herstellt, die in der Lage sind, Zerstörung in globalem Umfang heraufzubeschwören, und so lange nicht, wie er zur Erhaltung inneren und äußeren Friedens einzig den Superbremsen vertraut, die in die Superwaffen eingebaut sind" (Erikson 1978, 55). "In dieser Situation" scheine "Gandhi der einzige Mensch gewesen zu sein, der eine radikale Alternative nicht nur gesehen, sondern auch demonstriert hat" (ebd.; Hervorhebung von E. E.). Gandhi sei wie Luther "ein homo religiosus in Eriksons Saga, einer jener seltsamen Handlungsträger im historischen Drama, die durch Konfrontation mit ihrer eigenen Nichtigkeit und den psychosozialen Krisen des Tages den Prozeß der psychosozialen Evolution ausdehnen" (Johnson 1977c, 153). Johnson versucht im folgenden, die von Erikson unterstrichenen Parallelen zwischen Gandhis "satyagraha" und der Psychoanalyse Freuds aufzuweisen, wobei er vor allem auf die Entwicklung der Ich-Stärke und das Prinzip der Gewaltlosigkeit hinweist.

Der Hauptunterschied bezüglich des Problems der menschlichen Aggression bestehe nicht zwischen Martin und dem jungen Gandhi, sondern zwischen Hans Luder und Kaba, Gandhis Vater: Erikson unterstreicht bezüglich Gandhis Jugend, "daß der sonst recht reizbare Vater niemals Hand an diesen Knaben gelegt hat" (Erikson 1978, 140). Gandhi habe in seiner Kindheit die Erfahrung des "ahimsa" gerade bei einem Diebstahl gemacht: anstatt ihn zu verprügeln, habe sein Vater lediglich geweint - ein augenfälliger Kontrast zu WA TR III Nr. 3566 a.b, was ja von der Psychohistorie ebenfalls als Schlüsselerlebnis gedeutet wird. Johnson folgert mit Erikson: "Vielleicht konnte nur der Sohn eines solchen Vaters die religiöse Bewegung vervollständigen und korrigieren, die von Hans' Sohn begonnen worden war." (Johnson 1977c, 157) Durch seine Entwicklung und Propagierung ritualisierter und gewaltfreier Konfliktlösungsmöglichkeiten ähnlich den "Befriedungsritualen" der Tierwelt sei Eriksons Gandhi fast so etwas wie ein zweiter Adam.

Nach Erikson setze "der religiöse Glaube des Erwachsenen das entwicklungsmäßig vorangehende Grundvertrauen voraus, kann aber nicht darauf reduziert werden" (Johnson 1977c, 159). Johnson weist darauf hin, daß Erikson das "gratia perficit naturam" des Aquinaten geradezu paraphrasiere, wenn er schreibt: "in der Tat sind es einzig Glaube und Vertrauen, die dem Menschen die Dignität der Natur zurückgeben können" (Erikson 1978, 521; vgl. Johnson 1977c, 159).

Zum Abschluß seines Beitrags geht Johnson noch auf einige bislang unerledigte Punkte ein. Er sagt zunächst klar, daß trotz (oder gerade wegen) der dürftigen Quellenlage Eriksons Karikatur von Hans Luder zurückzuweisen sei. Allerdings seien die Quellen wiederum zu dürftig, um eine historisch und psychologisch glaubhafte Alternative zu entwerfen: "Bei einigen Gegenständen der Geschichte (...) bleibt der Agnostizismus die angemessenste Antwort." (160) Johnson schließt mit der Feststellung, er wolle nicht behaupten, Eriksons "Young Man Luther" sei "'nichts als'

religiöse Erzählung" (ebd.); es sei auch eine Form der Anwendung psychoanalytischer Erkenntnisse auf eine Gestalt der Vergangenheit. Indem er den narrativen Charakter von "Young Man Luther" herausarbeitet, will Johnson der Psychohistorie zu einer klareren Methodologie verhelfen, zu der eben nicht religiöse und ethische Postulate gehörten, wie sie Erikson seiner psychohistorischen Lutherdarstellung hinzufüge (vgl. 160f).

In ebendiesem Sinne möchte ich auch die Zitate-Synopse in meiner "Young Man Luther"-Darstellung verstanden wissen. Ich habe an verschiedenen Stellen dieser Arbeit vor "nichts als"-Auflösungen gewarnt. Allzu schnell gehen sie von der Hand, allzu vordergründig-schlüssig stellen sie sich dar. "Young Man Luther" ist eben nicht: "nichts als" narrative Anthropologie. Aber erst wenn es dem Leser gelingt, diesen narrativ-anthropologischen Aspekt zu erkennen und zu bedenken, bekommt er die angemessene Distanz zu einigen Aspekten der Darstellung und versucht nicht mehr, die historische Genauigkeit bzw. Richtigkeit einiger Züge von Eriksons Lutherdarstellung anhand der Quellen aufrechnen zu wollen. "Young Man Luther" ist eben auch nicht: "nichts als" eine historisch-psychoanalytische Studie.

Zurück zu dem in Rede stehenden Diskussionsband: Besonders interessant für die Bonhoeffer-Forschung ist Clifford J. Greens Essay über "Bonhoeffer in the Context of Erikson's Luther Study", der abschließende Beitrag dieses Bandes. Da Green dort den Versuch unternimmt, ausgehend vom für beide geltenden Satz "vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando" (WA 5, 163) das psychohistorische Rüstzeug auch auf Bonhoeffer anzuwenden, im eigentlichen Sinne aber keine Arbeit über Luther schreibt, will ich hier auf ein Referat von und eine Stellungnahme zu Greens Aufsatz verzichten und nur noch einmal darauf hinweisen, daß er sich möglicherweise für die Bonhoeffer-Interpretation in hohem Maße nutzbar machen läßt.

7.7 Reiter 1973

Als der dänische Psychiater und Luther-Pathograph Paul Johann Reiter 1973 verstarb, hinterließ er ein nach eigenem Bekunden druckreifes Manuskript von knapp 1000 Seiten mit dem Titel: "Martin Luther. The story of the development of his personality and religious leadership. A psychiatric study." Das Werk ist auf drei Bände konzipiert. Am Ende des ersten Bandes, der Luthers weitere und engere Umgebung behandelt (ähnlich dem ersten Band seiner Luther-Pathographie von 1937/41), findet sich die einzige direkte Angabe bezüglich der Entstehungszeit: "Sunday Laetare 12th March 1961." (Ms. II, 337)²¹ Der zweite Band behandelt Luthers physischen und psychischen Gesundheits- bzw. Krankheitszustand, während der dritte den Einfluß von Luthers "Geistesgestörtheit" ("mental disorder") auf seine Theologie untersuchen will. Reiter nennt selbst mehrere Gründe dafür, daß er seine Arbeit von 1937/41 gründlich und in entscheidenden Punkten revidiert hat. So gesteht er ein, daß zur Zeit der Abfassung seiner ersten Pathographie seine eigene psychoanalytische Erfahrung zu frisch erworben gewesen sei und er erst später wirkliche Erfahrungen auf diesem Gebiet gesammelt habe. Auch durch die Fortschritte auf dem Gebiet der psychosomatischen Medizin sieht sich Reiter zu einer Revision seiner Arbeit genötigt. Erst 1947, so schreibt er, sei er nach der wissenschaftlichen Isolation Dänemarks durch die faschistische Okkupation in der Lage gewesen, sich auf einer Reise nach England und in die USA über das Konzept der psychosomatischen Medizin zu informieren.

Dies habe seine Auffassung bezüglich Luthers Fallgeschichte stark verändert. Einen weiteren wissenschaftsgeschichtlichen Revisionsgrund stellt für Reiter die allgemeine Abwendung vom konventionellen Diagnosesystem der Psychiatrie hin zu einer stärker die Entwicklung des Individuums betonenden Analyse dar. Reiter schreibt: "Luther ist komplizierter(...). Es erscheint mir nun evident, daß es unmöglich ist, ihn in den Rahmen des 'klassischen' psychiatrischen Diagnosesystems zu stellen." (II, 184)

Den Hauptgrund aber dafür, daß Reiter eine Neufassung seiner Luther-Arbeit vorlegen wollte, stellt das Erscheinen zweier Publikationen im Jahre 1956 bzw. 1958 dar: Reinhold Weijenborgs Aufsatz "Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne eius reformationem?" bzw. Erik H. Eriksons Studie "Young Man Luther". Beiden Autoren schuldet Reiter den eigentlichen Anstoß dazu, seine früheren Schlüsse gründlich zu revidieren, indem er jetzt Luther mehr von der psychologischen als von der klinischen Position her erfassen will. Schon 1941, schreibt Reiter, habe er bezüglich der Hauptthese seiner Arbeit, wonach Luther an einer manisch-depressiven Psychose gelitten habe, einige Zweifel an seiner Diagnose nicht ausschalten können, hauptsächlich deshalb, weil bei Luther eigentlich keine unzweifelhaft manischen Zustände festzustellen seien, wie diese für die Diagnose Zyklophrenie unerläßlich seien. In seiner neuen Arbeit stellt Reiter nun im wesentlichen folgende Thesen auf:

1. Luthers Gründe dafür, sein theologisches System zu entwickeln, sind nach Reiter weder rationaler noch moralischer noch "normaler" Art (III, 629). Es sei keineswegs unzulässig, ein theologisches System psychologisch zu untersuchen, denn der beide Fachgebiete verbindende Begriff der Wahrheit ("truth") sollte mit dem der Realität ("reality") identisch sein (III, 538). Luther sei nie ein Systematiker gewesen, ja, er halte es mit der Wahrhaftigkeit nicht allzugenu. Der Schlüssel zu seiner Theologie liege in Luthers oft ohne Objekt auftauchenden, zum Teil von psychosomatischen Krankheitsäußerungen begleiteten Angstanfällen. Der Kernfaktor von Luthers neuem theologischen Entwurf stellt nach Reiter seine Beziehung zu seinem Vater dar, so spiegele sich z.B. seine völlig passive Rolle im Streit mit dem Vater in seiner Rechtfertigungslehre und seiner Lehre vom unfreien Willen wider.
2. Nach Reiter repräsentiert Luther sein ganzes Leben hin-
durch den Typus eines schizoform-psychotischen Zustandes

mit brüchiger Ich-Struktur und starken Identitätsproblemen. Sein außergewöhnlich sadistisches Über-Ich gruppierte sich um sein Vaterbild, das er mit dem rächenden und strafenden Gott des Alten Testaments und dem Bild des Christus Pantokrator in eins sehe. Hierin stark Erikson zustimmend, konstatiert Reiter eine Identitätskrise beim "jungen" Luther, die er durch seine theologische Lehrentwicklung zu meistern suche. Alle Verteidigungsmechanismen erschienen im Gewande der theologischen Begrifflichkeit. Gegen Erikson stellt Reiter jedoch die These auf, daß bei Luther keine Selbstheilung oder Selbstlösung seiner Identitätskrise festzustellen sei. Das Ende der, wie er sie nennt, "Klosterkrise" ("monastery crisis"; I, 333) bedeute vielmehr eine Wendung zum Schlimmeren. Seine krankhafte Veranlagung ("morbid disposition"; ebd.) gebe sich danach lediglich durch andere Verhaltensmuster zu erkennen, die Art seiner Reaktionen verändere sich durch die neue Umgebung, aber: Von 1521 ab erreichten seine geistigen Störungen eine tiefere Qualität, Luther verhalte sich immer stärker regressiv. Seine in früheren Jahren neurotische Reaktionsweise könne in den späteren Jahren nur noch psychotisch genannt werden. Das Ende seiner "Klosterkrise" bedeute schließlich den Sieg seines Vaters, der dadurch mächtiger für ihn werde als Gott.

3. Luthers "Turmerlebnis", das Reiter auf 1519 datiert, bedeute für ihn die totale Umwertung aller Werte seiner religiösen Innenwelt. Letztlich stelle es einen neurotischen Kompromiß dar. In diesem Zusammenhang geht Reiter auf Luthers Mutter ein. Er postuliert einen überaus bedeutsamen Einfluß von ihr auf ihren Sohn und bezeichnet sie - im Hinblick auf die von ihm konstatierte ödipale Situation Luthers - als "den verborgenen Schlüssel des Dreiecks", gleichzeitig aber auch als "eines der bislang für fast alle seine Biographen ungelösten Rätsel" (II, 71). Reiter vermutet einen schweren ungelösten Konflikt in Margarethe Luthers Reinlichkeitserziehung gegenüber Martin. Das von Luther metaphorisch umschriebene "Durchbruchserlebnis"

über Röm 1, 17 deutet Reiter so: "Im Sich-Auftun der 'portae paradisi' lebte er unbewußt wieder auf und machte wieder die Erfahrung eines Durchbruchs durch die gehaßte, 'sekundäre', böse Mutter mit ihren unerbittlichen Forderungen hin zu seiner primären Mutter, seinem verlorenen Paradies mit seiner vollkommenen Seligkeit." (II, 118; Hervorhebung von P.J. R.) Interessanterweise konstatiert Reiter in Luthers antisemitischer Hetzschrift von 1543 "Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi" "als Gegenstück zum exkretorisch-analen Text eine Mariologie, die vollkommen identisch ist mit der des modernen Katholizismus" (!) (II, 385).

4. In Zusammenhang damit schreibt Reiter, daß Luthers Fähigkeit, eine Mutter-Imago zu bilden, offensichtlich blockiert gewesen sei. Er spricht vom Problem von Luthers "bisexueller Ambivalenz" (II, 303), das auch durch seine Heirat nicht gelöst worden sei. An anderer Stelle spricht Reiter vom drohenden Risiko der Homosexualität - und erwähnt in diesem Zusammenhang - eine etwas kühne Hypothese! - den Brief Luthers an Spalatin vom 6. Dezember 1525, in dem er ihm mit guten Wünschen zur Hochzeit gratuliert. Luthers angeblich latente Homosexualität sieht Reiter in enger Verbindung mit seiner analen Fixierung. Aus ebendieser latenten Veranlagung leitet Reiter dann auch Luthers "Entschluß, sich einer ausschließlich männlichen Gruppe anzuschließen" (II, 456), ab, zunächst durch den Eintritt ins Kloster und dann, was den "Sitz im Leben" seiner Tischreden anbelangt.
5. Luthers Melancholieanfall von 1527, der im Mittelpunkt von Reiters alter Diagnose aus der zweibändigen Pathographie von 1937/41 gestanden hatte und den er damals als exemplarisch und typisch für eine psychische Erkrankung der manisch-depressiven Formengruppe bezeichnete, erfährt in Reiters hinterlassener Luther-Arbeit eine neue Deutung: Reiter erwähnt die tendenziöse Umformulierung der Erfahrungen des jungen Luthers durch den alten, der er einen

"Persönlichkeitsbruch" Luthers ("rupture of personality"; II, 396) zugrunde legt, welcher sich 1527 ereignet habe. Dieser Persönlichkeitsbruch bedeute für Luther die Entfremdung von seinem früheren Ich und die Vermischung von Vergangenheit und Gegenwart. 1527, so schreibt Reiter an anderer Stelle, falle Luther endgültig zurück in seine alte infantile Phantasiewelt, in der er letztlich bis zum Lebensende verbleibe (vgl. II, 148).

6. Reiters hinterlassene psychiatrische Studie über Luther geht stark auf den "alten Luther" ein, von dem er behauptet, seine "schwere Regression ins frühe infantil-archaische Denken" (II, 238) mache seinen psychotischen Zustand schließlich schlimmer als den Melancholieanfall von 1527. Die Holzschnitte Lucas Cranachs von 1545, die Luther gleichsam als Illustrationen zu der Schrift "Vom Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" selbst entwarf, sprechen nach Reiter "die deutliche archaische Sprache des Unbewußten" (II, 254), ja verraten geradezu "analen Exhibitionismus" (II, 296). Reiter spricht von "merkwürdigen" ("odd"; II, 257) Gedächtnisstörungen des alten Luthers, was seine religiöse Entwicklung anbelangt.

Bevor ich nach diesem Abriß der Reiterschen Zentralthesen zwei meiner Auffassung nach wesentliche Punkte der Kritik an Reiters Vorgehensweise in die Diskussion einbringen möchte, gehe ich zunächst auf die Art und Weise ein, in der Reiter die Arbeiten von Reinhold Weijenborg und Erik H. Erikson rezipiert. Wie schon oben erwähnt, hielt Reiter nach dem Erscheinen von zwei Publikationen dieser Autoren eine Revision seiner Arbeit von 1937/41 für erforderlich. Von Weijenborg übernimmt Reiter die Hypothese, zwischen Luther und seinem Vater habe bezüglich Finanzierung und Ziel des begonnenen Jurastudiums ein Kontrakt bestanden. Reiter stimmt Weijenborgs These, wonach ein von Luther selbst "erfundenes" Wunder bei Stotternheim letztlich seine Theologie und die Reformation erkläre, im Kern voll zu: Sie passe

zu Luthers neurotischem Charakter und seiner Beziehung zu seinen frühkindlichen Erfahrungen und vor allem zu seiner problematischen und ambivalenten Vaterbeziehung. An verschiedenen Stellen seiner 1000seitigen Studie geht Reiter auf einzelne Aspekte der Weijenborgschen Hypothese ein. So passe sie z.B. sehr gut zu Luthers Beichtzwang im Kloster, sie erkläre darüber hinaus das in Luthers Schriften häufig vorkommende Motiv des "Blitzes"; auch sprächen die bei Luther mehrfach diesbezüglich vorkommenden Verweise auf die "erste taffel" des Dekalogs, mit der die "rechten knotten" verbunden seien, für Weijenborgs Theorie.

An anderer Stelle bezeichnet Reiter Weijenborgs Hypothese allerdings als "abscheulich" ("detestable"; II, 321), weil sie die Gefühle ökumenisch gesinnter Menschen beider christlicher Hauptkonfessionen verletze. Reiter verwickelt sich in Widersprüche, wenn er unmittelbar darauf davon spricht, daß ebendiese Hypothese weder die Rolle Luthers für die moderne christliche Religion schmälere noch unvereinbar mit ökumenischem Denken sei. In einem wesentlichen Punkt, schreibt Reiter, stimme er nicht mit Weijenborg überein: Die Episode von Stotternheim könne keinesfalls allein dazu herangezogen werden, die Reformation und die Theologie Luthers zu erklären. Diese Angelegenheit sei von vielen Faktoren bestimmt.²²

Wie steht es mit Erikson? Sein Buch "Young Man Luther" erschien 1958, nach Reiters Bekunden zu einer Zeit, wo er selbst schon am Manuskript seiner hinterlassenen psychiatrischen Lutherstudie gearbeitet habe. Eriksons Arbeit habe die meisten Ergebnisse der Forschungsarbeit Reiters vorweggenommen, wodurch sich Reiter in der Lage sieht, sich in wesentlichen Punkten auf eine ausführliche Zitation des Erikson-Buches beschränken zu können, ohne Grundsätzliches hinzufügen zu müssen. Doch bietet Reiter, wie er erklärt, in seiner Studie auch Schlüsse, die beträchtlich von denen Eriksons abweichen. So bedeute Luthers reformatorisches "Durchbruchserlebnis" keinesfalls seine Heilung, wie dies

Erikson konstatiere, sondern nur ein "Moratorium". Das "Turmerlebnis" stelle eine ungenügende Lösung von Luthers eigentlicher Problematik dar. Im Gegenteil: In der Zeit danach kommen laut Reiter bei Luther bis dahin nicht in Erscheinung getretene Persönlichkeitszüge zum Durchbruch. Diese erschienen von nun an nicht mehr als mehr oder weniger zweifelhafte neurotische Abweichungen ("more or less doubtful neurotic disorders"; II, 138), sondern in Form psychotischer Krisen mit Verlust des Realitätsbewußtseins und, klinisch gesehen, in großer Ähnlichkeit mit einer manisch-depressiven Psychose, jedoch mit vielen atypischen Zügen. In diesem Zusammenhang sieht Reiter auch Luthers von ihm psychosomatisch aufgefaßte physische Krankheiten. Reiter widerspricht der Auffassung Eriksons, nach der Luthers extravertierte Aktivität der Jahre nach 1517 ein Zeichen der Normalisierung sei: Luther sei nach 1519 kränker als vorher.

In anderen Punkten herrscht völlige Übereinstimmung zwischen Erikson und Reiter, so bezüglich der ersten Klosterzeit Luthers als eines "geistlichen Hospitals" ("spiritual hospital"; II, 25), ferner in der Einschätzung von Luthers Rechtfertigungsstreben als einer zwanghaften Idee, auch was Luthers bisexuelles Problem betrifft, außerdem bezüglich seiner von Ambivalenz charakterisierten zwanghaften Zustände. Von Wichtigkeit, so unterstreicht jetzt Reiter mit Erikson, sei gerade der Ort des "cl-Erlebnisses" Luthers. Reiter weist ferner darauf hin, daß Erikson - wie er selbst in der dänischen Ausgabe seiner Luther-Pathographie von 1946 - Parallelen zwischen Luther und Hitler zieht.

Reiter, der Erikson einige sachliche Fehler vorhält, richtet gegen ihn den Vorwurf einer zu starken Identifikation mit dem Gegenstand seiner Untersuchung. Dies führe dann dazu, daß der Leser das Gefühl habe, einen Monumentalfilm von Cecil B. de Mille zu erleben. Einen weiteren Kritikpunkt Reiters gegenüber Erikson hat Hermann Fischer 1974 in seinem Buch "Gespaltenen christlicher Glaube" prononcierter vorgebracht, wenn er dort schreibt, Erikson habe zwar "den nahezu

verzweifelten und niemals zu Ende geführten Kampf Luthers um seine Selbstfindung einleuchtend (...) beschrieben. Da ihm Luther aber im Grunde nur ein Modell war, an dem er den Identitätskonflikt des jungen Menschen beschreiben konnte, blieb seine Darstellung einseitig" (Fischer 1974, 80).

Reiter formuliert diesen Ansatz der Kritik so: "In bestimmter Hinsicht (...) ist Luthers Fall nicht ganz typisch für die Krise eines Jugendlichen." (Reiter, Ms. II, 529) Beide, Fischer wie Reiter, erheben also gegen Erikson den Vorwurf einer gewissen Typisierung.

Nachdem ich nun gleichsam Reiter im Gespräch mit Weijenborg und Erikson dargestellt habe, möchte ich auf die zwei schon angeführten Kritikpunkte an Reiters Arbeit eingehen, bevor ich sie einer abschließenden Würdigung unterziehe.

Reiters Blickwinkel grenzt stellenweise an eine etwas ahistorische Betrachtungsweise, wie ich sie oben bei Erikson moniert habe, so wenn er z.B. die Faktizität des Historischen nicht hinnehmen will und "Was wäre, wenn..."-Spekulationen in die Lutherforschung einbringt. Hätte Luthers Vater den Klostereintritt seines Sohnes zu verhindern gewußt, so hätte es keine Reformation gegeben. Wäre Luther zum Papst gewählt worden (!), so wäre die Reformation ebenfalls zu verhindern gewesen.

Zur Stützung seiner Hypothesen benutzt Reiter daneben gelegentlich unhistorische Vermutungen oder Gerüchte, so vor allem bezüglich Luthers Romreise. Ferner trägt Reiter Wertungen und Normen seiner Epoche in eine vergangene Zeit ein, so, wenn er sich über Luthers "schmutzige" ("dirty"; II, 258) Anekdoten empört oder seinem Unverständnis darüber Ausdruck verleiht, daß Luther keinen Sinn für die landschaftlichen Schönheiten der Schweiz gehabt habe - man denke in diesem Zusammenhang nur an Johann Joachim Winckelmann, der bei seiner Alpenüberquerung die Vorhänge seiner Kutsche fest verschlossen gehalten haben soll. Daß Luther fast nur in Männergruppen gelebt habe - im Kloster wie unter Kollegen und Studenten-, gilt Reiter als Argument für seine Hypothese

von Luthers latenter Bisexualität. Freie Spekulationen, z.B. bezüglich Luthers vom Vater 1505 vorgeschlagener Braut ("ein hübsches junges Mädchen aus einer ehrbaren und reichen Familie"; II, 57, vgl. WA 8, 573) stehen neben Passagen von etwas unfreiwilliger Komik. So folgt Reiter Weijenborgs Theorie vom erfundenen Blitzwunder als einem mehr oder weniger bewußten Betrugsmanöver Luthers, räumt aber der himmlischen Vorsehung quasi eine Art Mittäterschaft bei diesem Vorgang ein: "Selbst wenn wir so weit gehen, anzunehmen, daß eine gnädige Vorsehung wirklich einen Blitz hatte nahe vor ihm niedergehen lassen." (II, 550) Oder was ist von Reiters Hypothese zu halten, nach der Katharina von Bora geistesgestört war ("not only Luther, but probably also Katharina of Bora (...) were marked by severe mental disorders"(II, 430))? Solche Stellen überraschen umso mehr, als Reiter anderenorts eine dezidiert historische Betrachtungsweise an den Tag legt, so, wenn er z.B. davon spricht, daß die Vorstellungen von geistiger Normalität historische und ethnologische Variablen darstellen. Oder wenn er Zweifel daran hegt, ob Masturbation im Spätmittelalter so sehr verdammt worden ist wie etwa im 19. Jahrhundert.

Einen zweiten kritikwürdigen Aspekt seiner großen Psychographie über Luther stellt Reiters erkenntnistheoretischer Positivismus dar. Durch nahezu ein halbes Jahrtausend historischer, ökonomischer und kultureller Entwicklung, einem doch immerhin beträchtlichen "garstigen Graben", vom Gegenstand seiner Untersuchung geschieden, glaubt Reiter nicht nur Luthers Persönlichkeit voll und ganz zu durchschauen und sie in den Griff zu bekommen, nein, darüberhinaus geht er auf den mit gefährlichen Risiken verbundenen Versuch ein, Luthers theologisches Werk allein aus den vermeintlich von ihm, Reiter, eruierten Tiefen seiner, Luthers, Persönlichkeit erklären zu wollen. Ein bezeichnendes Bild verrät diesen Optimismus Reiters: "Alle Details (...) lösen das Puzzlespiel und liefern uns eine perfekte Erklärung des Inhalts seines zwanghaften Verhaltens zusammen mit der Bildung des Herzstücks seiner revolutionären Theologie und

ihrer breiteren Ausarbeitung." (II, 550) Noch direkter ist eine weitere Metapher Reiters, wenn er von Luthers Angstanfällen als dem "Schlüssel" (in diesem Zusammenhang ein wohlvertrauter Begriff) zu seiner Theologie spricht (II, 307). Meiner Ansicht nach in indirektem Zusammenhang mit diesem positivistischen Ansatz Reiters steht seine Tendenz, trotz seiner erklärten Absicht, statt einer bloßen Klassifizierung innerhalb des konventionellen psychiatrischen Diagnosesystems eine Beschreibung des Entwicklungsprozesses bei Luther zu bieten, dann doch stellenweise Luther in ein Diagnosesystem zu zwingen, was mitunter nicht ohne Schwierigkeiten abgeht: "Wenn wir daran interessiert sind, ihn innerhalb unseres gegenwärtigen Diagnosesystems zu klassifizieren, können wir keinen besseren Ausdruck finden als einen Grenzfall innerhalb der Grenzen der Gruppe von Paranoia, zentriert um überwertige Ideen eines vielschichtigen Typs aus Verfolgungs- und Größenwahn." (II, 386) Das "vestigia terrent" der in seiner Pathographie von 1937/41 ausgesprochenen und jetzt widerrufenen Klassifizierung will Reiter anscheinend nicht gelten lassen.

Ein Argument, wie es Fischer gegen Erikson einsetzt (s.o.), bietet sich auch gegen Reiter an, wenn er z.B. Luther als typische Illustration des Jungschen "intuitiven Typs" bezeichnet. Der Kontext, in dem er dies tut, ist von bezeichnender Relevanz für die Einschätzung des gerade angesprochenen Reiterschen Positivismus: "Die Gestalt Martin Luthers, wie sie in der Phantasie des Lesers der Gesamtheit seiner Werke und der umfangreichen Literatur über ihn entworfen wird, entspricht in jedem Detail dem Jungschen intuitiven Typ." (II, 504) Also nicht der wirkliche Martin Luther, sondern das Phantasiebild, das sich der heutige Leser seiner Werke und der Literatur über ihn zurechtlegt, ist hier der Gegenstand der Untersuchung Reiters!

Gleichwohl muß an dieser Stelle der hohe Wert der nachgelassenen Psychographie Reiters über Luther für den Erkenntnisfortschritt der psychohistorischen Lutherforschung ausdrück-

lich hervorgehoben werden. Geradezu exemplarisch zeigt das Ergebnis der jahrzehntelangen psychiatrisch-psychoanalytischen Beschäftigung Paul Johann Reiters mit Luther Möglichkeiten und Aporien der psychohistorischen Betrachtungsweise auf. Fast als ein Leitmotiv für die Psychohistorie kann Reiters ganz zu Beginn seiner Studie ausgesprochener Satz gelten, wonach die einzig sichere Tatsache in der Geschichte der Psychiatrie in der Gültigkeit der Relativitätstheorie auch auf diesem Gebiet bestehe (vgl. I, 1). An zahlreichen Stellen seines Werkes bekennt Reiter in nobler und sachlicher Weise, daß er sich heute gegenüber 1937/41 in wesentlichen Punkten selber korrigieren müsse, so, wenn er etwa von seinen damaligen unvollkommenen Erfahrungen mit der Psychoanalyse spricht (vgl. I, 272), oder bezüglich konkreter Einzelfragen. So hat sich seine Einschätzung der Vorrede zu "De votis monasticis" gründlich verändert; während er sie 1937/41 noch als "heuchlerisch" ("hypocritical"; II, 68) verstand, interpretiert er sie nun als ein Dokument von höchster Bedeutung für die Aufklärung von Luthers psychischer Entwicklung. Auch den Epilépсиеverdacht von 1941 bezüglich Luther gibt Reiter nun endgültig auf (vgl. II, 81). Während er damals noch die Diskussion um den Ort von Luthers "cl-Erlebnis" als "ganz irrelevant" bezeichnet hatte, schließt er sich jetzt Eriksons Einschätzung der Frage nach dem Ort dieses Ereignisses an und diskutiert dessen Umstände ausführlich (vgl. Reiter 1937/41, II, 321 mit Ms. II, 115ff). In diesem Zusammenhang muß abschließend Reiters Bereitschaft hervorgehoben werden, auf die Voten anderer unvoreingenommen zu hören und sie sachlich zu diskutieren.

7.8 Fischer 1974

In seinem Buch "Gesaltener christlicher Glaube", in dem er versucht, "die Religionskritik Sigmund Freuds auf ihre Berechtigung hin zu befragen, und zwar unter besonderer Berück-

sichtigung der kritischen Behauptungen, die den biblischen Glauben in seinem Wahrheitsgehalt einleuchtend in Frage zu stellen scheinen" (Fischer 1974, 7), behandelt der Pfarrer und Psychoanalytiker Hermann Fischer in einem besonderen Kapitel auch Luther und den Zusammenhang zwischen seiner Persönlichkeitsstruktur und seiner Theologie.

Fischer kritisiert Eriksons Luther-Darstellung mit der Feststellung, Erikson habe zwar "den nahezu verzweifelten und niemals zu Ende geführten Kampf Luthers um seine Selbstfindung einleuchtend in seinem Buch beschrieben. Da ihm Luther aber im Grunde nur ein Modell war, an dem er den Identitätskonflikt des jungen Menschen beschreiben konnte, blieb seine Darstellung einseitig. Sein neutrales Verhältnis zum christlichen Glauben, den er anscheinend als eine Größe der Vergangenheit wertet, hat ihm einen blinden Fleck im Auge verursacht." (80) Fischer macht Erikson das eingeschränkte Zugeständnis "eines beachtlichen theologischen Wissens, das allerdings von der historisch-kritischen Forschung und der mit ihr verbundenen neueren Theologie unberührt bleibt" (ebd.). Eriksons Theorie von der Angstübertragung vom Vater auf Gott durch Luther sei "kurzschlüssig": "Luther flieht ja gleichsam aus der Traufe der erdrückenden väterlichen Autorität und gerät dabei in den Regen des göttlichen Zornes. Ohne diesen Regen aber wäre die Traufe nicht denkbar." (ebd.) Fischer bezeichnet die Angstübertragung als "sekundären psychologischen Prozeß": "Die vorgegebene Glaubenssituation, wie sie in der römischen Kirche Gestalt gewann, muß (...) als die Primärkraft angesehen werden, die die Konfliktsituation Luthers wesentlich beeinflusste." (ebd.) Bezüglich Luthers Eintritt ins Kloster schließt sich Fischer der Eriksonschen Erklärungshypothese betreffs eines Identitätskonflikts beim jungen Luther an, fügt aber eine eigene Ergänzung hinzu: "Der Kampf gegen die Glaubensform seiner (sc. Luthers, U.B.) Kirche wurde zwar durch sein Bemühen, sich selbst zu finden, ausgelöst. Im Reformationsgeschehen aber ging es nicht um die Identitätsfindung eines Mannes,

sondern um einen Glauben, der auch schon damals erstarrte Glaubensformen zerbrach, und sich so als geschichtsbildende Kraft erwies." (81) Erikson übersehe "psychologisch nicht erfaßbare Glaubenskräfte" (ebd.).

Luther selbst war - so Fischer - "sich nur zu einer Zeit seines Lebens, nämlich während seines Aufenthalts auf der Wartburg, darüber im klaren, warum er eigentlich ins Kloster gegangen war" (ebd.). Fischer beruft sich daher gegen Erikson vornehmlich auf das Widmungsschreiben an Hans Luder vor der Schrift "De votis monasticis" vom 21. November 1521 und nicht auf die von Erikson herangezogenen Sekundärquellen der Tischredenzeugnisse über die erste Begegnung zwischen Vater und Sohn nach dessen Klostereintritt. Der bisherigen Auffassung, nach der die Entfremdung zwischen Luther und seinem Vater erst mit dem Mönchsgelübde des Sohnes aufgetreten sei, hält Fischer ein Zitat aus diesem Widmungsschreiben entgegen: "Nonne si scisses, me adhuc tum fuisse in manu tua, plane e cucullo autoritate paterna extraxisses? Sed nec ego si scivissem, te ignorante et invito id tentassem, etiam si multis mortibus pereundum fuisset." (WA 8, 574) Luther habe sich demnach "vor seiner Entscheidung nüchtern die Reaktion des Vaters und ihre möglichen Folgen überlegt" (82). Nur "in der beruhigenden Gewißheit, daß der Zorn des Vaters ihn nicht mehr treffen könne", konnte Luther "einen eigenen Weg gehen" (ebd.). Luther schreibt im nächsten Satz seines Widmungsschreibens: "Neque enim meum votum valebat hunc floccum", was Fischer in seine psychologische Lutherdeutung einbezieht: "Dieses Eingeständnis wirft ein neues Licht auf die höllischen Anfechtungen, denen Luther als Mönch ausgesetzt war. Fünfzehn Jahre lang mußte er krampfhaft an der Einbildung festhalten, von Gott berufen zu sein. Seiner charakterlichen Veranlagung nach neigte er zu kompromißloser Ehrlichkeit, so daß das tiefere Wissen um die eigentlichen Motive seines Handelns stets an der Schwelle des Bewußtseins lag (...). Der Zwang zur Selbsttäuschung war der Preis, den er für den Sieg über den Willen des

Vaters hatte bezahlen müssen. Sein ganzes Bestreben mußte nun in diesen Jahren darauf gerichtet sein, die versteckte Heuchelei durch den Ernst eines frommen Lebens gleichsam auszuhöhlen und unwirklich zu machen." (ebd.) Doch "die Katastrophe, die seiner Hoffnung auf ein geistliches Leben im Frieden mit Gott und sich selbst ein Ende machte", wurde - so Fischer - anläßlich Luthers Primiz ausgelöst "durch den Vater, der als einziger Mensch die fromme Fassade seines Sohnes durchschauen und durchsichtig machen konnte" (83). Hans Luder sei es "sicher nicht verborgen geblieben, daß Martin auf Rebellion sann und seiner Gehorsamspflicht nur unwillig nachkam" (ebd.). Über "das schreckliche Gesicht im Gewitter" - Fischer beläßt im Unklaren, was er damit meint - schreibt er, man dürfe "wohl annehmen, daß der Vater hinter diesem Gesicht den Ungehorsam des Sohnes gewittert hat, der offenbar meinte, sich dem Sohnesgehorsam entziehen zu können, indem er einem Höheren gehorsam wurde" (ebd.). Hans Luder war - so Fischer - "keineswegs gewillt, sich in die Rolle des versöhnungsbereiten und nachgiebigen Vaters drängen zu lassen": "Er (...) beschloß (...), seine Mittel reichlich einzusetzen, um als angesehener Mann mit einem stattlichen Gefolge im Kloster zu Erfurt Einzug halten zu können. (...) Hans Luther hatte sich also sehr stark gemacht und konnte nun in Gelassenheit einer Begegnung entgegensetzen, die den Triumph des priesterlichen Sohnes in eine fürchterliche und folgenschwere Niederlage verwandeln sollte." (84f) Bezüglich der Begegnung Luthers mit seinem Vater beruft sich Fischer wieder auf das Widmungsschreiben vom 21. November 1521, wo es heißt: "Memini enim nimis praesente memoria, cum iam placatus mecum loquereris, et ego de coelo terroribus me vocatum assererem, neque enim libens et cupiens fiebam monachus, multo minus vero ventris gratia, sed terrore et agone mortis subitae circumvallatus vovi coactum et necessarium votum: 'Utinam (aiebas) non sit illusio et praestigium'. Id verbi, quasi deus per os tuum sonaret, penetravit et insedit in intimis meis, sed obfirmabam ego cor,

quantum potui, adversus te et verbum tuum." (WA 8, 573f) Luthers "merkwürdiges Verhalten", in einer Situation, in der der Vater offensichtlich besänftigt wirkt, dessen Zorn mit der beim Klostereintritt versäumten Erklärung betreffs der Motive seines Gelübdes gleichsam zu provozieren, erscheine "nur dann sinnvoll (...), wenn man um die Fragwürdigkeit seines Gelübdes weiß": "Außer ihm hat nur ein Mensch die Möglichkeit, die wahren Gründe zu durchschauen, die ihn Mönch werden ließen, und das ist der Vater." (85) Luther fehlte "ein wichtiger Stein in dem soliden Gefüge seiner Frömmigkeit" (ebd.): die nachträgliche Zustimmung seines Vaters zum Ordensgelübde, die dieser aber nun nach wie vor verweigert mit seinem Ausruf, in dem er von "illusio" und "praestigium" spricht. Über diesen Ausruf schreibt Fischer: "Kalter Zorn verschafft sich in einem überlegten, brutalen Schlag Ausdruck." (86)

Über Luthers Formulierung "quasi deus per os tuum sonaret" sagt Fischer, dies bedeute "doch wohl nichts anderes, als daß Luther über das Wort des Vaters die vernichtende Wahrheit über sich selbst erfährt" (ebd.). Luther fährt im Text des Widmungsschreibens fort: "Addebas et aliud, cum tibi iam opprobriarem filiali fiducia indignationem, repente tu me reverberas et retundis tam opportune et apte, ut in tota vita mea ex homine vix audierim verbum, quod potentius in me sonuerit et heserit. 'Et non etiam (dicebas) audisti tu parentibus esse obediendum?' Verum ego securus in iustitia mea te velut hominem audiui et fortiter contempsi, nam ex animo id verbi contemnere non potui" (WA 8, 574).

Luthers Verteidigungsversuch, bei dem er seinem Vater dessen Zorn vorhält, sei "ein letzter, verzweifelter Versuch, sich dem Vater gegenüber zu behaupten", den der Vater aber "in souveräner Gelassenheit" übergehe (86). "An keiner Stelle der Auseinandersetzung" werde "die innerlich schwache Position Luthers so deutlich, wie gerade hier bei der letzten Frage des Vaters, auf die der Sohn kein Wort mehr erwidert hat", obwohl ihm "biblische Worte Alten und Neuen Testamentes zur

Verfügung gestanden" hätten, "in denen Gott in der Gehorsamsfrage eine absolute Vorrangstellung eingeräumt wird" (87). Luthers Schweigen zeige - so Fischer -, daß ihn die Wahrheit überwältigt habe: "Der Vater hatte recht, sein Gelübde war 'keiner Schlehen wert'." (ebd.) Luther wisse nun, "daß er einer Versuchung des Teufels erlag", was ihn "in ein (...) sicheres Gefängnis höllischer Verzweiflung" werfe: "Denn je mehr er sich mühen würde, als ein Büßender seinem priesterlichen Amt in heiliger Vollkommenheit zu leben, um so fester mußte der Grund werden, den ihn der Teufel hatte legen lassen, als er sich zum mönchischen Leben entschloß." (88) Luthers resignatio ad infernum sei auf diesem Hintergrund sicherer Verzweiflung zu sehen.

Wenn Luther wenige Jahre später scheinbar als Außenseiter mit seinen 95 Thesen gegen die Macht der römischen Kirche vorgehe, so wurzele er dabei doch "tief in der katholischen Frömmigkeit, die ihm infolge seines persönlichen Schicksals zur Bedrohung seiner Existenz geworden war. Dabei sah er sich auch gezwungen, alle Leidenschaften seiner streitbaren Natur aufzurufen und zum Einsatz zu bringen, um die Fessel religiöser Gebundenheit an den katholischen Glauben abstreifen zu können." (94)

Ich möchte hier auf ein Referat der weiteren Ausführungen Fischers verzichten, obgleich sie interessante Aspekte berühren (u.a. einen Vergleich zwischen Paulus und Luther bezüglich des psychologischen Hintergrunds ihrer Theologie, ein Thema, das den fruchtbaren Boden einer ausführlicheren Einzeluntersuchung darstellen könnte). Es lag mir vor allem daran, wie die exakt philologische Arbeitsweise Fischers einen konstruktiven Beitrag zu Eriksons eher unphilologischen und "nur" psychologischen Lutheranalyse liefern kann.

8. Curiosa

8.1 Woltmann 1904/05

Nur zeitgeschichtlich interessant ist der Aufsatz von Ludwig Woltmann in der "Politisch-Anthropologischen Revue" von 1904/05 zum Thema "Der physische Typus Martin Luthers". Woltmann bemüht sich dort, die Auffassung von Houston Steward Chamberlain (!) zu untermauern, der "Luther im wesentlichen für die germanische Rasse in Anspruch nimmt" (Woltmann 1904/05, 685).

8.2 von Gerdtehl 1924

Ein kleiner Holzschnitt: Herkules, die Hydra erschlagend, darunter das Motto: *Écrasez l'infâme!* ziert das Titelblatt des im Diesseits-Verlag erschienenen Buches "Die Revolutionierung der Kirchen", Heft 4 der von Ludwig von Gerdtehl verfaßten Schriftenreihe "Brennende Fragen der Weltanschauung für moderne, denkende Menschen bearbeitet". (Ein in derselben Reihe angekündigtes Werk "War Luther geistig normal?" ließ sich leider bibliographisch nicht ermitteln.) Gerdtehl schließt sein Vorwort folgendermaßen: "Ein Blitz war es, der den lutherischen Protestantismus bei dem Dorfe Stotternheim in Thüringen in heißer Sommerschwüle erzeugte (...). Der rollende Donner dieses Buches ist die frohlockende Antwort auf jenen Blitz. Blitz und Donner gehören zusammen. Seid mir begrüßt, ihr dampfenden Julifluren der sprossenden Freiheit unseres Volkes und du lachend-grollendes, segenschwangeres Gewitter über ihnen!" (Gerdtehl 1924, 5) Wenig später heißt es: "Es handelte sich bei Luther (...) zunächst um eine typische Pubertäts-Melancholie", die "chronisch wurde und sich periodisch mit furchtbarer Kraft der Gemütsverdüsterung unter Halluzinationen und deutlichen,

körperlichen Degenerationszeichen geltend machte (...)
Luthers Leben ist (...) in Wirklichkeit eine einzige, zusammenhängende, qualvolle Krankheitsgeschichte gewesen (...)
Das Gemütsleiden Luthers, gegen das er tapfer ankämpfte, kam durch einen Chock (!) zum Ausbruch, den der etwa 21 1/2-jährige bei dem Dorfe Stotternheim (...) im Jahre 1505 erlitt (...)
Das melancholische Gemütsleiden Luthers nahm bei ihm als einem mittelalterlichen Menschen zeitweise die Form des Versündigungs-Wahnes an. (...) Es ist psychologisch durchaus begreiflich, daß Luther mit der ganzen leidenschaftlichen Energie etwa eines Morphinisten für seine Grundlehre - die 'Rechtfertigung allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werk' - eintrat. Sein Leben und Lebensglück stand und fiel mit dieser Lehre, denn sie war die Arznei, die sich Luther gegen seine qualvollen Krankheitszustände verschrieben hatte.
Als Medizin für einen Gemütskranken ist diese Lehre durchaus verständlich und berechtigt, als regelmäßiges Tafelgetränk für einen psychisch Gesunden dagegen unerträglich, weil sie ethisch krank macht. Als wissenschaftlicher Auslegungsmaßstab der Heiligen Schrift ist sie vollends eine pathologische Charlatanerie." (13, Anm. 1; Hervorhebungen von L.v.G.)
Geradezu freundlich dagegen klingt Gerdtell, wenn er an anderer Stelle schreibt: "Auf der anderen Seite dürfen wir den Leser auf die fraglose Tatsache der Psychopathie Luthers als erheblich mildernden Umstand für ihn verweisen" (24, Anm. 1 zu 21).

8.3 Oesterreich 1927

Luther als telekinetisches Medium bzw. Luther einmal parapsychologisch interpretiert finden wir bei Oesterreich in einem sehr kurzen Aufsatz "Parapsychisches bei Luther?" in der "Zeitschrift für Parapsychologie" von 1927.

Oesterreich erwähnt die Episode mit dem Sack Haselnüsse auf der Wartburg sowie Ratzebergers Erwähnung von "Poltergeistern" und schreibt: "Es fehlt mir an Zeit, der Frage des Parapsychischen bei Luther weiter nachzugehen. Ich möchte jedoch darauf hingewiesen haben, daß es sich vielleicht lohnen würde, diese Frage einmal an Hand der Quellen aufzuklären. Daß es sich überall um bloße Täuschung und Illusionen gehandelt hat, wie Grisar (...) annimmt, kommt mir nicht sehr wahrscheinlich vor." (Oesterreich 1927, 57)

8.4 Eulenberg 1959

Unter die Curiosa in diesem Kontext muß auch das kurze Luther-Kapitel in Herbert Eulenberg's Buch "Schöpferischer Genius" gezählt werden.¹

"Der Dämon eines Genies läßt sich durch keinerlei praktische Erwägungen lahmlegen" (Eulenberg 1959, 16); "Luther (...) (sc. ist) vielleicht der nervöseste unter allen genialen Männern gewesen" (17). "So ist Luther, der uns, wenn auch nicht unter eine Religion, so doch unter eine Sprache gebracht hat, so ist Goethe, so Bismarck für Deutschlands Befreiung gestorben." (18; Hervorhebung von H. E.)
Mit dieser deutschen Trinität möchte ich hier schließen.

Nachwort

Faust: Das Pergament, ist das der heilige Bronnen,
Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?
Erquickung hast du nicht gewonnen,
Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt.

Wagner: Verzeiht! es ist ein groß Ergetzen,
Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen,
Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht
Und wie wirs dann zuletzt so herrlich weit gebracht.

Faust: O ja, bis an die Sterne weit!
Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.
Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.
Da ists denn wahrlich oft ein Jammer!

(Goethe, Faust I, V.566-580)

Wir stehen am Ende der Untersuchung. Ich habe versucht, Quellen aus 450 Jahren darzustellen, die sich mit Luther beschäftigen, vornehmlich mit dem, was er als Kampf mit einer Welt voll Teufeln bezeichnete.

Eins läßt sich sagen und muß gesagt werden: Die ätiologisch-exakte Frage nach den genauen klinisch überprüfbaren Ursprüngen von Luthers besonderen Persönlichkeitszügen ist falsch gestellt. Entscheidend ist nicht: woher das alles kam, was er Teufel nannte. Wichtiger ist: wie er damit fertig wurde, wie er damit lebte. In wenigen Jahren werden wir das halbe Jahrtausend feiern, das uns von Luthers Geburt trennt. Wenn wir angesichts dieses gewaltigen Abstandes und all der je und je zeitbedingten Interpretationsansätze, von denen meine Untersuchung ja nur eine kleine, thematisch mehr oder weniger einheitlich intendierte Gruppe dargestellt hat, den Blick erheben und auf Luther richten,

was sehen wir dann? Wir sehen: einen Mann in Ängsten, und siehe, er lebt. Wir sehen ihn vage, wie in einem Spiegel, nicht wie im Lichte der Scheinwerfer, sondern eher blaß, und verdunkelt von Schatten. Eins aber sehen wir: er hat einen Weg gefunden, mit seiner Angst zu leben.

Wenn die Psychohistorie uns dazu verhilft, genauer sehen zu können, wie Luther seine Angst, die immer wieder neu da war, von neuem bewältigte: im Glauben an das Wort, in der Arbeit für seine Sache, in intimer Liebe für seine Familie und in freundlicher Solidarität mit denen, die mit ihm unterwegs waren, dann bringt uns die psychohistorische Lutherforschung einen echten Erkenntnisfortschritt. Ich habe versucht nachzuweisen, daß es Erikson in "Der junge Mann Luther" weniger um exakte historisch-kritisch nachprüf-bare Details bei Luther geht, als vielmehr um ein therapeutisches Konstrukt weltgeschichtlichen Ausmaßes: wie die Menschheit mit ihren Problemen fertig wird, zu denen primär Aggression und Angst gehören. Dieser Darstellungsaspekt zeichnet Eriksons Lutherstudie vor den meisten anderen in diesem Kontext aus. Es geht nicht an, den vermeintlichen Schlüssel für die Fragen der Vergangenheit zu suchen, wichtiger und überlebensnotwendig ist die Suche nach Lösungsansätzen für die Probleme der Gegenwart, die sich sonst in die Zukunft hineinpotenzieren.

Luthers existenzielles Problem hat Jacob Knudsen in seiner Biographie kongenial erfaßt, wenn er deren ersten Band "Angest" (Angst) überschreibt und den zweiten "Mod" (Mut). In der äußersten Spannung zwischen diesen beiden Polen ist Luther nicht über seinen Leiden verstummt, sondern hat wie Goethe in den ^(Marjenbader Elegie) Worten gefunden. Diese Wortfindung aber ist zugleich Bewältigung der Sache oder zumindest Ansatz dazu. Vieles an Luther bleibt uns ein Buch mit sieben Siegeln. Wir können zwar sehen, wie weise Männer seit einem halben Jahrtausend über die Fragen nachdenken, die Luther aufgibt. Ob wir es aber herrlich weit oder überhaupt weiter bringen, darüber entscheidet nicht zuletzt unsere eigene Kritik-

fähigkeit uns selbst gegenüber. Im Kontext der Psychohistorie ist es oft wichtiger, eine neue Frage zu stellen, als eine vorschnelle Antwort zu finden.

Ich habe diese Arbeit mit einer Choralstrophe begonnen, die zum Thema der Arbeit in Beziehung steht, und möchte sie auch mit einer solchen beschließen. An einem der Abende, an denen ich das Manuskript mit der Schreibmaschine abtippte, hörte ich im Radio die Bach-Motette "Jesu meine Freude" über den gleichnamigen Choral von Johann Franck. Was Luther gegen seine Welt voll Teufel setzen lernte, illustriert die zweite Strophe dieses Chorals:

Unter deinem Schirmen
bin ich vor den Stürmen
aller Feinde frei.

Laß den Satan wettern,
laß die Welt erzittern,
mir steht Jesus bei.

Ob es jetzt gleich kracht und blitzt,
ob gleich Sünd und Hölle schrecken,
Jesus will mich decken.

Anmerkungen

Geschichtswissenschaft und Psychologie

- ¹ Zur besonderen Affektion gegenüber infantilen Vorbildern in unserer Zunft noch eine kleine persönliche Beobachtung, wie sie sicher schon viele gemacht haben: Man vergleiche einmal den statistisch überdurchschnittlich hohen Anteil von Trägern des Vornamens Martin, die aus einem evangelischen Pfarrhaus stammen, mit Lloyd deMause^{*} interessanten Ausführungen über die Umkehrreaktion im Eltern-Kind-Verhältnis, wonach Eltern im Kind eine eigene Elternfigur (oder -wunschfigur) sehen (vgl. deMause 1977, 20ff). Auch hier könnte man mit Ibn Esra vermuten, es "steckt ein Geheimnis darin, aber der Einsichtige schweigt" (Kaiser 1975, 42).
- ² Vgl. hierzu die oben zitierten Ausführungen Diltheys über das Nacherleben religiöser Zustände am Beispiel Luthers

Was ist "verrückt"? Was ist "normal"?

- ¹ Canguilhem schließt sich hier Positionen an, wie sie ähnlich Goldstein 1933 vertreten hat.
- ² Ich kann mich dieser dezidiert vorgetragenen Position Foucaults nicht anschließen. Mir erscheint das Etikett der Besessenheit eher wie ein Grenzfall, der auch das damalige Verständnis vom Wahnsinn sektorenhaft abdeckt (vgl. Kap. 1).
- ³ Foucault bezieht sich mit den Zitaten natürlich auf Hegel.

Luthers angebliche Besessenheit im Urteil der Zeitgenossen

- ¹ Ganz am Rande sei erwähnt: Eine heute noch amüsant zu lesende Schilderung von dessen außerordentlichem Geiz gibt sein ehemaliger Famulus Michael Lindener (eine Art deutscher Villon des 16. Jahrhunderts) in seinen "Katzipori, darinn newe mugken, seltzame grillen, unerhörte tauben, visierliche zotten verfaßt und begriffen seind, durch einen leyden guten compannen, allen guten schluckern zu gefallen, zusammengetragen" von 1558. Dort steht als Nr. 39 (97f) "Ein heußlicher rath, von einem doctor seinem famulo gegeben". Dungersheim erscheint darin als "ein hoch uber-auß gelehrter Mann zu Leypzyg mit nammen doctor Ochsenfart, do die esel hin wandlen", der in der Fastenzeit abends nur einen Krug Bier leert und dann zu seinem Famulus sagt: "'Famule, sehe hin, es ist vil jhest und schaums in dem kändelein, geuß ein wenig wasser drein und setze es auff den ofen, das es zur-gehe, so wirdt bier drauß, so hast du auch zutrincken.'" "

- 2 Zu Nathin vgl. u.a. Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt (1392-1816), hrsgg. vom Rektor der Medizinischen Akademie Erfurt, Heft 4 (1958), 102f. Wir haben offensichtlich wenn wir Dungersheim folgen, in Nathin einen Theologen vor uns, der ursprünglich zu den ganz besonderen Förderern des "wie Paulus" bekehrten jungen Luthers gehörte, sich aber dann in heftiger Form von ihm abwandte. Mutianus nennt ihn, über den wir sonst nicht sehr viel erfahren, einmal "barbarus(...) et morosus" (Brief an Urban von 1513, Gillert 1890, 372).
- 3 Ich habe mich darüberhinaus an mehrere Bibliotheken und Archive vor allem in der DDR gewandt, aber nur negative Auskünfte erhalten. Zunkeller bestätigte mir außerdem am 28.11.78 brieflich, daß von Nathin offensichtlich nichts schriftlich erhalten ist.
- 4 Andererseits gibt es Hinweise bei Bachmann, die auf einen etwas lockeren Umgang mit Quellen schließen lassen. So findet sich in der Liste der Kontroversautoren, die gegen Luther schrieben, in "Engelland" auch "noch eyner seyn name ist mir empfallen." (Bachmann 1524, A III)
- 5 Vgl. etwa WA TR I Nr. 137, II Nr. 1558. 2318 a.b, III Nr. 3556a, IV Nr. 4174
- 6 vgl. Neudecker bei Ratzeberger 1850, 219, Anm. 13, und Kolde 1905, 471f

Lutherpsychologie und Aufklärung

- 1 Bei Robertson 1796, III, 22 wird Herzog Heinrich der jüngere von Braunschweig als "a furious bigot" (Planck: "ein wüthen-der Andächtler") bezeichnet. Planck konfrontiert dieses Etikett mit der Episode um Eva von Trott (vgl. Spehr 1880, 499f). Bei den weiteren Belegen gibt die jeweils angegebene zweite römische Zahl, der eine arabische Zahl folgt, das Buch innerhalb des Bandes an.
- 2 Das 1764 in Leipzig erschienene Werk trägt den vollständigen Titel "Des seligen Zeugen Gottes, D. Martin Luthers, merkwürdige Lebens-Umstände bey seiner medicinalischen Leibesconstitution, Krankheiten, geistlichen und leiblichen Anfechtungen und andern Zufällen, von dem Jahre seiner Geburt 1483 bis an seinen Tod 1546 beschrieben in vier Theilen, und so viel Bildnissen, die sich auf Luthers Amtsumstände schicken, sammt Geschlechts-Register aller seiner Nachkommen bis auf gegenwärtige Zeit, herausgegeben von Friedrich Siegemund Keil, Pfarrern zu Kröttschau im Stifte Zeitz." Es bietet einen chronologisch geordneten Überblick über Luthers Leben, unter besonderer Berücksichtigung seiner Krankheiten. In psychographischer Hinsicht finden sich nur ganz wenige Stellen, etwa über die Wartburgzeit: "Dieses Warteburg ist dem Luther eine sonderbare Kreuzschule gewesen, indem er sowohl am Gemüthe, als am Leibe sein Leiden gehabt und empfunden." (Keil 1764, 115) Luthers Krankheit von 1527, die Keil nach den Quellen schildert, bezeichnet er in der Kapitelüberschrift

als "Luthers Leibes- und Gemüthskrankheit" (187), in einem gesonderten Kapitel behandelt er das Thema "Von Luthers geistlicher Anfechtung 1527" (196ff). Im wesentlichen folgt Christian Friedrich Bernhard Augustin der Materialsammlung Keils in seinem am 18. Februar 1797 vor der Literarischen Gesellschaft in Halberstadt gehaltenen Vortrag "Ueber Luthers Körperkonstitution, Krankheiten und Tod, und über den Eindruck, den der letztere auf dessen Freunde und Feinde gemacht hat". Der Vortrag erschien im selben Jahr im "Neuen Hannoverischen Magazin" in Fortsetzungen.

- 3 "Ideal insanity" wird von Arnold folgendermaßen definiert: "that state of mind in which a person imagines he sees, hears, or otherwise perceives, or converses with, persons or things, which either have no external existence to his senses at that time; - or, if he perceives external objects as they really exist, has yet erroneous and absurd ideas of his own form, and other sensible qualities: - such a state of mind continuing for a considerable time; and being unaccompanied with any violent or adequate degree of fever" (I, 72f).
- 4 Goethe nennt ihn in einem Brief an Reinhard vom 22. Juli 1810 "eine wichtige Person durch seinen Standpunkt zwischen den Franzosen und den Deutschen, (...) da er wie eine Art von Janus bifrons herüber und hinüber sieht" (Goethe 1896, 364).
- 5 In seiner Schrift "Coup-d'oeil sur les universités et le mode d'instruction publique de l'Allemagne protestante; en particulier du Royaume de Westphalie" bezeichnet Villers die Reformation als "cette grande et belle révolution" (Villers 1808, 19).
- 6 Als Beleg verweist Kerz auf Luthers Testament, das er nach der schon von Arnold angeführten "History of the Reign of the Emperor Charles V" von William Robertson belegt. Robertson deutet jenes Testament allerdings lediglich als "a remarkable instance of (...) a certain singularity and elevation of sentiment" (Robertson 1796, III, 63, Anm.), während er in diesem Kontext von "infirmities of temper" bei Luther spricht. Wie "horribile lectu" die Formulierungen von Kerz für protestantische Leser gewesen sein müssen, verrät die Glosse eines zeitgenössischen Lesers am Rand des von mir benutzten Exemplars an dieser Stelle: "Abscheulich! Kenst du den Geist, der in den Liedern des großen Ref. lebt, gar nicht?"
- 7 Vgl. Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung Nr. 415 vom Mai 1816, 101-104. Das Werk erschien dreibändig als "Dr. Martin Luthers deutsche Schriften, theils vollständig, theils in Auszügen" 1816/17.
- 8 Es handelt sich um den 1815 von Frechtl zuerst veröffentlichten "Rückblick auf das moralische Räthsel im Betragen Luthers, und bey dem Grunde seiner neuen Religionstheorie" (Frechtl 1818b, 41-65).

Luther zwischen Genie und Wahnsinn

- ¹ So schon Küchenmeister 1881, III
- ² Plinius, *Historia naturalis*, lib.7, cap. 50; zitiert nach Garmann/Alberti 1750, 3
- ³ Zu seiner Person vgl. Hegemann 1905, 170f
- ⁴ Der Klassiker in diesem Kontext ist natürlich das Werk von Cesare Lombroso, "Genie und Irrsinn", gegen dessen Thesen sich Regnard in seiner Argumentation wendet. Lombroso hält es u.a. für erwiesen, "daß es hochbegabte Männer gab, die sich Halucination (!) hingaben und sogar auf lange Zeit dem Wahnsinn verfielen, wie Swift, Luther, Cardano, Brougham" (Lombroso 1887, 6). Luther erscheint am Rande abgehandelt noch 19. 53. 255. 273f (ausführlicher). 344. Lombroso spricht in diesem Kontext von denjenigen, "die zugleich Genies und Wahnsinnige waren (Mahomed, Luther, Savonarola, Schopenhauer)".

"Medizinistische" Erklärungsansätze

- ¹ Eine ebenfalls medizinistische Deutung bestimmter Gehörs- wahrnehmungen, von denen Luther in der Wartburgzeit berichtet, gibt ein anonymes Autor im "Medical Record" vom 29. Januar 1887. Er referiert Luthers eigene diesbezügliche Berichte kommentarlos unter der Überschrift "Luther and Ménière's Disease" (Anonymus 1887, 139), erklärt Luthers Gehörshalluzinationen also mit der Diagnose von Morbus Ménière (vgl. Sorel 1887, 317f).
- ² Zum Vergleich mit Bismarck ist zu bemerken, daß Kretschmer in "Körpertau und Charakter" Luther mit Blücher zusammen unter dem "Typus der volkstümlichen Helden, Draufgänger und Haudagen" anführt (Kretschmer 1967, 389).
- ³ Unter Berufung auf Küchenmeister und Berkhan nimmt Hermann Vierordt auch eine kurze Fallgeschichte Luthers in sein Buch über "Medizinisches aus der Geschichte" auf, ohne inhaltlich Eigenes zu bieten (Vierordt 1896, 56f).
- ⁴ Psychohistorisch kaum relevant ist der Aufsatz "La mort de Luther" von Emile Laurent, der am 15. Februar 1900 in der "Chronique médicale" in Paris veröffentlicht wurde. Laurent vergleicht dort die polemische Selbstmordhypothese von Majunke 1889 mit zeitgenössischen Zeugnissen über Luthers Tod.
- ⁵ vgl. die Literaturangaben bei Ebstein 1908, 7, Anm. 1 bis 4
- ⁶ vgl. Halder 1969

Lutherpsychologie im Konfessionsstreit

- 1 In diesem Sinne deutet Hausrath jedenfalls WA TR I Nr. 518.
- 2 Denifle 1904, 689, Anm. 2 nimmt allerdings nicht auf den psychopathologischen Deutungsaspekt der Darstellung Hausraths Bezug.
- 3 Denifles Lutherdarstellung, auf die sich Hausrath bezieht, wird im Anschluß an die beiden Publikationen von Hausrath behandelt. Ganz am Rande sei ein kurzes Wort angemerkt zur Metaphorik der interkonfessionellen Auseinandersetzung: Wenn Hausrath vom "Schlüssel der Stellung" spricht, die der Feind zu nehmen beabsichtige (Hausrath 1905, I, VII), und wenn Weiß von seiner "Arbeit" spricht, "im Krieg die Festung und das Vorfeld von allem (sc. zu) reinigen, was der Verteidigung hinderlich sein kann" (Weiß 1906, 42), so illustriert beider Metaphorik jener Holzschnitt, der allen Opuscula Dungersheims von 1531 vorangestellt ist. Er zeigt als den Typus Ecclesiae eine Festung, deren Kommandant und Mittelpunkt "Christus caput Ecclesiae" darstellt. Ein Turm der Festung wird von den Doctores eingenommen, von einem anderen schießen die Angeli mit einer Armbrust auf die Koalition der Belagerer: Judaei, Turci, Heretici und Daemones.
- 4 Hausrath 1905, I, 33 belegt dieses Zitat nur bei Köstlin/Kawerau 1903, I, 48.
- 5 Eine Reaktion auf Adolf Hausraths Diagnose einer "zirkulären Psychose" bei Luther stellt der Aufsatz von Frau A. Seeberg "Der kranke Luther" in der "Konservativen Monatsschrift" von 1907 dar. Frau Seeberg wendet sich gegen die Diagnose: "Ein Melancholiker ist zu ernster andauernder Arbeit gar nicht fähig" (Seeberg 1907, 641). Luthers "große Sensibilität" (ebd.) sei allerdings durch Umwelteinflüsse in Kindheit und Klosterzeit negativ beeinflußt worden: "Er ist 'nervös', wie wir das von schwer arbeitenden Menschen oft sagen, aber er ist deshalb noch lange kein 'Neurastheniker'." (646) Der "dämonische Zug in seiner Natur" sei der "furor teutonicus" gewesen (ebd.). Bei Luther fehle "das Typische des Neurasthenikers, das sogenannte 'egozentrische' Denken" (650). Frau Seeberg leugnet nicht, "daß Luther gelegentlich unter schweren Nervenzufällen (!) gelitten hat. Anlage, Erziehung, innere und äußere Schicksale haben hierzu zusammengewirkt. Das mehr als sonst betont zu haben, ist ein Verdienst von Hausraths Lutherbiographie." (652) Auch Julius Baumann sieht sich 1908 genötigt, kommentierend auf Hausraths Lutherbiographie einzugehen, indem er sein Buch "Die Gemütsart Jesu" mit einem Anhang versieht: "Luthers 'Gemütskrankheit' nach Hausrath". (Hier ist der Ort, darauf hinzuweisen, daß die von mir vorgelegte Arbeit gleichsam in der Nachfolge von Albert Schweitzers medizinischer Dissertation steht, die - in überarbeiteter Form - 1913 in Tübingen erschien unter dem Titel "Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik" und also ebenfalls eine "metapsychohistorische" Arbeit darstellt.

Baumann sammelt dort Zitate aus Hausraths "Luther", in denen sich dieser über Luthers "Gemütskrankheit" äußert, und schlußfolgert: "Luthers religiöse Grundauffassung ist durch seine (leidende) Gemütsstimmung bewirkt." (Baumann 1908, 67)

- 6 In "Schmidt's Jahrbüchern der in- und ausländischen gesammten Medicin" von 1905 veröffentlichte deren Mitherausgeber Paul Julius Möbius (der Verfasser des berühmten Traktates "Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes") eine "Miscelle" zum Aufsatz von Grisar.

Grisar weist "mit Recht darauf hin, dass bei Luther das Pathologische überaus bedeutsam ist" (alle Zitate bei Möbius 1905, 264). Möbius bezieht sich sodann auf Hausraths Diagnose "zirkuläre Psychose", die er in Anlehnung an Kraepelin umwandelt, wenn er "von einer leichten Form des manisch-depressiven Irreseins" redet. Möbius leugnet gegen Grisar Luthers Halluzinationen, indem er sie als "abergläubische Deutung wirklicher Wahrnehmungen" interpretiert: "Die schwarze Sau im Garten, der schwarze Hund im Bett sind wohl von Fleisch und Blut gewesen. In manchen Fällen handelt es sich auch nur um dichterische Wendungen (das Ringen mit den Dämonen und Ähnliches)." "In Luther's Falle hat das Pathologische direkt in die Geschichte eingegriffen": Im melancholischen Zustand sei Luther "auf des Apostels Paulus (ebenfalls eines Pathologus) Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein" verfallen. Möbius abschließend: "Aus des Mönches Melancholie ging die Reformation hervor."

- 7 vgl. hierzu WA TR I Nr. 137; TR II Nr. 1558, Nr. 2318a.b; TR III Nr. 3556 A; TR IV Nr. 4174

- 8 Grisar hält die Hypothese einer möglichen latenten epileptischen Anlage bei Luther, die nur zu einem einzigen (belegten!) Anfall geführt habe, noch 1925 in den "Zusätzen und Verbesserungen zum dritten Bande" anlässlich der 3. Auflage seines Werkes aufrecht. Dort heißt es: "Wahrscheinlich muß man aber doch eine epileptische Anlage annehmen. Eine solche kann vorhanden sein, ohne daß sie sich in Anfällen äußert." (Grisar 1925, 9) Reiter kommt in seiner alten Pathographie von 1937/41 auf die Epilepsiehypothese zurück, wenn er einräumt, daß "die häufigen Schwindelanfälle, an denen er (...) seit 1523 litt, (...) als petits mals aufgefasst werden könnten" (Reiter 1937/41, II, 401). Reiter wendet sich aber gegen Epilepsie als Diagnose bei Luther, wenn er anschließend schreibt, es liege "viel näher, diesen Anfall, den einzigen wirklich epileptiformen, den wir an ihm kennen, (...) mit seinen anankastischen Angstparoxysmen in Verbindung zu setzen" (ebd.; vgl. auch Reiter, Ms.II, 81).

- 9 In der "Psychologischen Rundschau", einer Beilage zum Berliner "Tag" vom 18. Januar 1912, veröffentlichte der Karlsruher Psychologe Willy Hellpach, ein Schüler von Wilhelm Wundt, einen Beitrag zum Thema "Seelenanalyse großer Persönlichkeiten". Dort rezensiert er u.a. den ersten Band der Lutherbiographie Grisars von 1911/12.

Zunächst kommt Hellpach aber auf den Vortrag von Grisar von 1905 zu sprechen. Möbius habe Grisar damals bescheinigt, "er habe das bisher Beste über Luthers vielberufene pathologische Seelenzustände geschrieben. Mit Recht." (Ich konnte eine solche Würdigung in der "Miscelle" von Möbius allerdings nicht finden. - Leider trägt die Kopie des Aufsatzes von Hellpach, die ich im Fernleihverkehr erhielt, keine Seitenzahl; alle Zitate sind jedenfalls auf einer Seite.) "Daß Luthers Gemüt zeitweilig nicht mehr begreiflicherweise, sondern krankhaft verdüstert war, ist auch von seinen evangelischen Kennern nicht bezweifelt worden" (wirklich?), schreibt Hellpach im Anschluß. Die Reaktion auf Hausraths Diagnose einer "zirkulären Psychose", die diesen seine Feststellungen in den Nachträgen zur unveränderten zweiten Auflage mildern ließ, beschreibt Hellpach als den "Entrüstungssturm der seltsamen Leute (...), denen Krankheit an einem genialen Menschen ein ärgerer Makel zu sein scheint als das größte Verbrechen". Zu Grisars "Luther" schreibt Hellpach: "Von jenem Aufsatz her durfte man der Biographie Grisars mit Spannung entgegenblicken. Was nun das Pathologische anlangt, so müssen wir die Spannung noch vertagen, denn erst im dritten Bande will Grisar zusammenhängend davon handeln." Doch schon im ersten Band finde sich - so Hellpach - "eine Andeutung (...), aus der hervorgeht, daß Grisar als Kriterium einer 'Psychose' auch krankhafte Alterationen der eigentlichen Denkfähigkeit zu fordern scheint, wie es bei den Laien ja meist geschieht", was Hellpach "etwas bedenklich" stimmt. Grisar löse - so Hellpach - sein Versprechen einer psychologischen Beurteilung Luthers nicht ein: "So objektiv der Darsteller zu sein sich sichtlich bemüht: seine dogmatische Stellung verspermt ihm an den wichtigsten Punkten den Weg zu einer wirklichen Seelenanalyse". Als Beleg bringt Hellpach u.a. folgendes Grisar-Zitat: "Man muß annehmen, daß bei seiner beginnenden Entfernung von der Kirche neben andern Motiven eine Täuschung unter dem Scheine des Guten (!) in ihm mäßig gewesen." (Grisar 1911/12, I, 96; Ausrufezeichen von W. H.) Eine solche Darstellung aber sei "nicht Seelenanalyse noch Seelengeschichte, das ist einfach moralische Be- und Verurteilung, hie und da in ein psychologische Gewand gekleidet." Die "pedantische Ermittlung, daß Luthers entscheidende Idee ihm auf dem Abort im Wittenberger Kloster gekommen sei", wirke, "da sie in keiner Weise psychophysiologisch benutzt" werde, "als archaische Akribie oder als Verächtlichmachung". Hellpachs Verdikt über Grisars "Luther" lautet sodann: "Wo die Werturteile anfangen, hört die psychologische Arbeit auf." Vielleicht sollte man an dieser Stelle noch anmerken, daß Grisar seinerseits im dritten Band seines "Luther", wenn er Hellpachs Notiz referiert, zwar die Feststellung zitieren wird, Möbius habe "mit Recht" gesagt, Grisar "habe das bisher Beste über Luthers (...) pathologische Seelenzustände geschrieben" (Grisar 1911/12, III, 665; wie oben gesagt, steht bei Möbius nichts dergleichen). Hellpachs sehr kritische Bemerkungen aber über Grisars moralisch-dogmatische und nicht psychologische Lutherbewertung kürzt Grisar weg: "Hellpach hebt hervor, daß als 'Kriterium einer 'Psychose' nicht auch krankhafte Alteration der eigentlichen Denktätigkeit gefordert werde, wie es von Laien gewöhnlich geschehe.'" (ebd.) Honny soit qui mal y pense.

- 10 Trotz einer für Protestanten schwierigeren Lesearbeit sei Weijenborgs Aufsatz hier nicht ins Deutsche übersetzt. Der polyglotte Autor hat bewußt die lateinische Sprache mit ihrer spezifischen Nuancierung gewählt, die eine Übersetzung schwerlich nachvollziehen könnte.

Luther in der Diagnose der Schulpsychiatrie

- 1 vgl. weiter unten die Ausführungen zu Smith 1913
2 Reiter diskutiert II, 54ff den bei Kolde 1888, 50f abgedruckten Brief des Arztes Rychardus.

Luther in tiefenpsychologischen Analysen

- 1 Ein geplanter zweiter Artikel über Luthers Entwicklung von 1508 bis 1516 ist - soweit ich sehen kann - nie zustande gekommen, vgl. Smith 1913, 377, Anm. 101.
- 2 Ich habe einmal diesem Motiv in den Tischreden der WA nachgespürt und die Belege mit den von Smith angegebenen verglichen. Es handelt sich um folgende Tischreden: WA TR I Nr. 183, III Nr. 3665, IV Nr. 4354 und V Nr. 6016. In allen Fällen wird ein sich in Erfurt (wohl zur Studentenzeit Luthers?) zugetragener Fall von Inzest geschildert. Die Tatsache, daß Luther diesen einen Vorfalls offensichtlich mehrfach in seinen Tischreden gedacht hat, kann wohl kaum zur Untermauerung der Hypothese von inzestuösen Phantasien bei Luther verwendet werden. Selbst Smiths Vermutung: "his mind must have been in some measure prepared for it, or it would not have made so deep an impression on him" (Smith 1913, 363) erscheint mir zu weit gegriffen. Der an eine Episode des Decamerone gemahnende Vorfall, um den es geht, würde selbst heute die öffentliche Aufmerksamkeit nachhaltig auf sich lenken.
- 3 Leider hat bisher kein psychoanalytisch geschulter Lutherinterpret den Brief Luthers an Justus Jonas vom 6. Januar 1528 (WA Br 4, Nr. 1202) zum Anlaß einer Untersuchung genommen. Luther gibt dort eine detaillierte Beschreibung seines Hämorrhoidalleidens und schildert dann seine Empfindungen wie folgt: "Si autem cruor mixtus ibat, tum erat salus atque adeo suavitas et voluptas quaedam in egerendo. Atque quo plus cruoris, hoc plus voluptatis, ita ut delectatio provocaret me per diem saepius ad cacandum, et si digito tangeretur, suavissime pruriebat et fluebat cruor." (Hervorhebungen von mir) Dem psychoanalytischen Interpreten fiel es sicher schwer, hier nicht von anal-masturbatarischen Zügen in Luthers Sexualleben zu reden.

- 4 vgl. ein weiteres Fromm-Zitat weiter unten im Abschnitt "Erikson in der Diskussion"
- 5 Mir ist keine Stelle bekannt, wo Sigmund Freud selber auf Luther eingeht. Bei C.G. Jung wird man in dieser Hinsicht an einer Stelle fündig: 1921 erscheint C.G. Jungs Buch "Psychologische Typen", in welchem Jung im Kapitel "Der Abendmahlsstreit zwischen Luther und Zwingli" die These aufstellt, daß die lutherische Abendmahlslehre "eine durch die Psychologie Luthers geforderte Anerkennung der auf un-mittelbares Sinnenerlebnis gegründeten Gefühlstatsache" darstelle, die "für die extravertierte Auffassung (...) ein Vorteil" sei (Jung 1921, 94f).
- 6 Zu Eriksons Theorie menschlicher Identitätsfindung vgl. etwa Erikson 1977. Während des Abtippens dieses Manuskriptes entdeckte ich in einem Antiquariat Jacob Knudsens Roman "Angst. Der junge Martin Luther" in der zweiten Auflage der deutschen Ausgabe von 1914. Die verblüffenden Parallelen zwischen Knudsens Roman und Eriksons Lutherinterpretation fallen dem Leser sofort ins Auge und machen "Angst" zu einer ungewöhnlich interessanten Lektüre für alle Leser von "Der junge Mann Luther".
- 7 vgl. mit Erikson 1975, 39: WA TR I Nr. 137; TR II Nr. 2318a.b
- 8 Im Amerikanischen: "that something had been wrong with that first bolt of lightning" (Erikson 1959, 164). Ähnlich wie Weijenborg begründet Erikson seine These damit, daß sich Luther im Kloster "wie vom Blitz getroffen" gefühlt habe, "wenn er Christi Namen nennen hörte oder unvermutet den Heiland am Kreuz wahrnahm" (Erikson 1975, 180).
- 9 vgl. die beiden Exkurse im Anschluß an den Erikson-Abschnitt
- 10 vgl. zum Folgenden inhaltlich Erikson 1977 und Erikson 1965
- 11 vgl. aber Reiter 1937/41, II, 80: Denifles Schilderung "würde, selbst wenn sie richtig wäre, nicht ein gesundes Seelenleben, sondern eine schwere Psychopathie beschreiben".
- 12 Über die Bedeutung ideologischer Einflüsse auf die Psycho-analyse kann zur Genüge Freuds Analyse des "Fall Schreber" informieren, vgl. Schatzman 1974, 137-165.
- 13 vgl. WA Br 3, Nr. 659, wo es heißt: "Vides itaque, reverende Pater, quam ambigue scribam, quod tuo silentio tanto nos incertos tamdiu relinquis, quis sit tuus animus".
- 14 Über dessen möglicherweise zweifelhaften historischen Wert vgl. allerdings Maser 1965, bes. 60f
- 15 Der Katzenliebhaber muß die These von James mit Abscheu zurückweisen.
- 16 Vgl. Erikson 1975, 226: Es liege nahe, "daß in diesem schöpferischen Augenblick die Spannung tage- und nächtelanger Meditation in eine Erleichterung umschlug, die sein ganzes Sein erfaßte; und niemand, der Luthers private Bemerkung gelesen hat, kann daran zweifeln, daß die Gesamtheit seiner

Person immer auch seine Eingeweide umschloß". Diesen Konnex zwischen beiden "Kloakenerlebnissen" sieht auch Wolff 1974.

- 17 Der von Johnson herausgegebene Diskussionsband liegt noch nicht in deutscher Übersetzung vor. Eine Publikation, die unter dem Arbeitstitel "Psychohistorie und Theologie" zur Zeit von Christian Gremmels und mir vorbereitet wird, soll einige der dort enthaltenen Beiträge in Deutsch enthalten. Um wesentliche Ergebnisse der amerikanischen Diskussion, die Erikson eher ernst genommen hat als die deutsche, auch dem deutschen Gespräch schon jetzt fruchtbar zu machen, habe ich ausnahmsweise einige Zitate in meiner eigenen Übersetzung wiedergegeben.
- 18 Bei meiner Übersetzung von Zitaten aus Baintons Beitrag habe ich seine auszugsweise veröffentlichten deutschen Übersetzungen (Bainton 1973a, Bainton 1973b) von Elisabeth Langerbeck herangezogen, falls nichts anderes vermerkt.
- 19 Man vergleiche den oben angeführten Irrtum Eriksons bezüglich Staupitz' Äußerung "supra amorem mulierum".
- 20 Vgl. hierzu Schreber 1973 und Schatzman 1974. Meissner erwähnt nicht, ob er die Originalausgabe der Untersuchung von Schatzman kennt, die 1973 unter dem Titel "Soul Murder" erschien, eine Vermutung, die der von Meissner zentral verwendete Begriff "soul-murder" nahelegt (es handelt sich um die Übersetzung des von D.P. Schreber passim verwendeten Begriffs "Seelenmord").
- 21 Reiters Lutherstudie lag mir in drei Mikrofilmen vor und wird im folgenden als Ms. mit Bandangabe und Seitenzahl zitiert. Reiters Seitenzählung ist fehlerhaft und nicht durchstrukturiert, so setzt z.B. die Seitenzählung des dritten Bandes die des zweiten fort. Das Manuskript ist offensichtlich nur teilweise druckreif überarbeitet und befindet sich in der Handschriftenabteilung der Königlichen Bibliothek Kopenhagen unter der Signatur Utilg. 580 III.1. Seit April 1978 ist es ohne die ausdrückliche Genehmigung der Erben Reiters dem Bibliotheksbenutzer zugänglich. Die Übersetzung der herangezogenen Textpassagen aus Reiters nachgelassener Lutherstudie stammt von mir. In etwas veränderter Form erschien dieser Abschnitt 1979 in der ZKG (Becke 1979). Dies gilt auch für einen Passus aus der Einleitung.
- 22 Vgl. hierzu allerdings Weijenborg brieflich (s.o.) sowie Weijenborg 1966 und Lau 1966. Reiters eigener Interpretationsansatz von Luthers Theologie erscheint einem solchen Urteil allerdings nicht immer angemessen.

Curiosa

- 1 Auch hier gilt: difficile est satiram non scribere. Vgl. Neumann 1978, 77f. Natürlich steht hier die Genie-Wahnsinn-Relation im Hintergrund (vgl. Kap. 3), aber der schulterklopfend-schulfunkhafte Ton, in dem Eulenberg die von ihm dargestellten "Genies" abbildet, verhindert, daß man seine Skizzen sehr ernst nehmen kann.

Bibliographie

Lexika, Wörterbücher, Hilfsmittel

- Cappelli, Adriano: Lexicon abbreviaturarum. Wörterbuch
lateinischer und italienischer Abkürzungen,
Mailand ⁶1967
- Georges, Karl Ernst: Lateinisch-deutsches Handwörterbuch,
Hannover ¹¹1962
- Götze, Alfred: Frühneuhochdeutsches Glossar, Berlin ⁵1956
- Jöcher, Christian Gottlieb (Hg.): Allgemeines Gelehrten-Lexi-
con, 4 Bände, Leipzig
1750/51
- Menge, Hermann/Güthling, Otto: Enzyklopädisches Wörterbuch
der griechischen und deutschen
Sprache, 2 Bände, Berlin-
Schöneberg ¹⁴1957
- Zedler, Johann Heinrich (Hg.): Grosses vollständiges Universal-
Lexicon aller Wissenschaften
und Künste, 64 Bände, Halle
und Leipzig 1732/50;
4 Supplementbände, Halle und
Leipzig 1750/54

Verwendete Literatur

- Abel 1956: Jacob Friedrich Abel, Rede über das Genie. Werden
große Geister geboren oder erzogen und welches
sind die Merkmale derselbigen? Nachdruck der Rede
Abels vom 14. Dezember 1776 in der Herzoglichen
Militär-Akademie zu Stuttgart. Mit einem Nachwort
hrsgg. von Walter Müller-Seidel, Schiller-National-
museum Marbach a.N. 1956 (=Turmhahn-Bücherei 21/22)
- Anonymus 1816: Rezension bzw. Ankündigung von "Weisheit
Dr. Martin Luthers", in: Jenaische Allgemeine
Literatur-Zeitung Mai 1816, Nr. 113, 102-104
- Anonymus 1887: Luther and Ménière's Disease, in: Medical
Record, 29. Januar 1887, 139

- Arnold 1782/86: Thomas Arnold, Observations on the nature, kinds, causes, and prevention of insanity, lunacy, or madness, 2 Bände, Leicester 1782/86
- Augustin 1797: Christian Friedrich Bernhard Augustin, Ueber Luthers Körperkonstitution, Krankheiten und Tod und über den Eindruck, den der letztere auf dessen Freunde und Feinde gemacht hat, in: Neues Hannoverisches Magazin 1797, 99. - 102. Stück, 1566-1622 (in Forts.)
- Bachmann 1524: Paul Bachmann (= Amnicola), Czuerrrettung den schwachen Ordens personen/ so ytzt yn dysen ferlichen/ Bösen Gottlossen zeytten schwerlich betrübt/ vnd angefochten werden durch falsche vorfürliche lere ad' schrift/ eyn Trostlich Råde, Dresden 1524
- Bachmann 1534: Paul Bachmann, Ein Maulstreich dem Lutherischen lügenhaftigen weyt auffgesperrtem Rachen/ das Closterleben zulestern vñ schendē, Itzlichen Christlicher warheit liebhaber/ nützlich zu lesen, Dresden 1534
- Bainton 1973a: Roland H. Bainton, Luther und sein Vater: Psychiatrie und Biographie, übs. von Elisabeth Langerbeck, in: Zeitwende 44 (1973), 393-403
- Bainton 1973b: Roland H. Bainton, Luther und seine Mutter, übs. von Elisabeth Langerbeck, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 44 (1973), 123-130
- Bainton 1977: Roland H. Bainton, Psychiatry and History: An Examination of Erikson's Young Man Luther, in: Johnson 1977a, 19-56
(zuerst in: Religion in Life 40, 4 (1971), 450-478)
- Baumann 1908: Julius Baumann, Die Gemütsart Jesu. Nach jetziger wissenschaftlicher, insbesondere jetziger psychologischer Methode erkennbar gemacht, Leipzig 1908

- Becke 1979: Ulrich Becke, Eine hinterlassene psychiatrische Studie Paul Johann Reiters über Luther, in: Z K G 90 (1979), 85-95
- Berkhan 1881: Oswald Berkhan, Die nervösen Beschwerden des Dr. Martin Luther, in: Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten 11 (1881), 798-803
- Bollnow 1936: Otto Friedrich Bollnow, Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie, Leipzig/Berlin 1936
- Bornkamm 1969: Heinrich Bornkamm, Luther und sein Vater. Bemerkungen zu Erik H. Erikson, Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History, in: Z Th K 66 (1969), 38-61
- Bultmann 1933: Rudolf Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen 1933, 26-37
(zuerst in: Theologische Blätter 4 (1925), 129-135)
- Cabanès 1907: Augustin Cabanès, Les Indiscretions de l'Histoire, Paris 1907
- Canguilhem 1974: Georges Canguilhem, Das Normale und das Pathologische, übers. von Monika Noll und Rolf Schubert, München 1974
- Cassirer 1932: Ernst Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1932
- Clemen 1905: Otto Clemen, Paul Bachmann. Abt von Altzelle, in: Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde 26, 1 (1905), 10-40
- Cochläus 1549: Johannes Cochläus, Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri, Mainz 1549
- Cornet 1909: Cornet, Les maladies de Luther, in: Le Progrès Médical (1909), 125f
- Denifle 1904: Heinrich Denifle, Luther und Lutherthum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt, Bd. 1, 1. Abt., Mainz ²1904

- Dilthey 1927: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. VII, Leipzig/Berlin 1927
- Dilthey 1957: Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. V, Hälfte 1, Göttingen ²1957
- Dungersheim 1531: Hieronymus Dungersheim von Ochsenfurt, Aliqua opuscula (...) contra M. Lutherum edita, Leipzig 1531 (deutscher Teil: Etliche buchlin wider den Luther)
- Ebstein 1908: Wilhelm Ebstein, Dr. Martin Luthers Krankheiten und deren Einfluß auf seinen körperlichen und geistigen Zustand, Stuttgart 1908
- Eekhof 1916: Albert Eekhof, Luther en de Pilatus-trap te Rome, in: Nederlandsch Archief voor Kerk-geschiedenis N.S. 12 (1916), 1-15
- Erasmus 1540: Desiderius Erasmus Roterodamus, Opera, Bd. III, Basel 1540
- Erikson 1959: Erik H. Erikson, Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History, London 1959 (englische Erstausgabe, im wesentlichen textgleich mit der amerikanischen Erstausgabe New York 1958)
- Erikson 1965: Erik H. Erikson, Kindheit und Gesellschaft, übs. von Marianne von Eckardt-Jaffé, Stuttgart ²1965
- Erikson 1975: Erik H. Erikson, Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, übs. von Johanna Schiche, Taschenbuchausgabe Frankfurt am Main 1975 (text- und seitengleich mit der Ausgabe Reinbek bei Hamburg 1970)
- Erikson 1977: Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, übs. von Käte Hügel, Frankfurt am Main ⁴1977
- Erikson 1978: Erik H. Erikson, Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit, übs. von Jürgen Behrens, Frankfurt am Main 1978
- Eulenberg 1959: Herbert Eulenberg, Schöpferischer Genius. Lebensbilder europäischer Dichter, Maler und Musiker, o.O. o.J. (1959)

- Faulkner 1928: John Alfred Faulkner, An American Doctor Looks at Luther, in: Princeton Theology Review 26 (1928), 248-264
- Fischer 1974: Hermann Fischer, Gespaltener christlicher Glaube. Eine psychoanalytisch orientierte Religionskritik, Hamburg 1974
- Foucault 1977a: Michel Foucault, Psychologie und Geisteskrankheit, übs. von Anneliese Botond, Frankfurt am Main ⁵1977
- Foucault 1977b: Michel Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, übs. von Ulrich Köppen, Frankfurt am Main ²1977
- Freud 1968: Sigmund Freud, Gesammelte Werke, Bd. XIV, Frankfurt am Main ⁴1968
- Freud 1969: Sigmund Freud, Gesammelte Werke, Bd. VIII, Frankfurt am Main ⁵1969
- Fromm 1975: Erich Fromm, Die Furcht vor der Freiheit, Frankfurt am Main ⁷1975
- Gadamer 1975: Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁴1975
- Garmann/Alberti 1750: Dissertatio inauguralis medica de sanitate morbis et morte B. Lutheri, (...) praeside Dn. D. Michaelae Alberti (...) pro gradu doctoris (...) respondens Emmanuel Henricus Garmann, Halle/Magdeburg 1750
- Geiger 1885: Ludwig Geiger, Artikel "Karl Philipp Moritz", in: Allgemeine Deutsche Biographie (= ADB), Bd. 22, Berlin ²1970, 308-320 (photomechanischer Nachdruck der 1. Auflage München 1885)

- von Gerdtell 1924: Ludwig von Gerdtell, Die Revolutionierung der Kirchen, Schöneiche ^{4/8}1924
(= Heft 4 der Schriftenreihe: Brennende Fragen der Weltanschauung für moderne, denkende Menschen bearbeitet)
- Gillert 1890: Karl Gillert (Hg.), Der Briefwechsel des Conradus Mutianus, gesammelt und bearbeitet, hrsgg. von der Historischen Commission der Provinz Sachsen, Halle 1890 (= Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 18/1)
- Goethe 1892: Johann Wolfgang von Goethe, Werke, hrsgg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen (= "WA"), IV. Abt., 11. Bd. (Briefe 1796), Weimar 1892
- Goethe 1893: Johann Wolfgang von Goethe, "WA", 5. Bd., 1. Abt., Weimar 1893 (Gedichte)
- Goethe 1896: Johann Wolfgang von Goethe, "WA", IV. Abt., 21. Bd. (Briefe 1809/10), Weimar 1896
- Goldstein 1933: Kurt Goldstein, L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage, in: Journal de psychologie normale et pathologique 30 (1933), 430-496
- Green 1977: Clifford J. Green, Bonhoeffer in the Context of Erikson's Luther Study, in: Johnson 1977a, 162-196
- Grimm 1956: Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, hrsgg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, bearbeitet von E. Wülcker, R. Meißner, M. Leopold, C. Wesle u. a., Zwölfter Band, I. Abteilung, Leipzig 1956
- Grisar 1905: Hartmann Grisar S.J., Ein Grundproblem aus Luthers Seelenleben. Göttliche Sendung, dämonische Anfechtung. Vortrag auf der Generalversammlung der Görresgesellschaft am 5. Okt. 1905, in: Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung 46 (1905), Nr. 40 vom 12. Okt. 1905, 303-308 und Nr. 41 vom 19. Okt. 1905, 311-314

- Grisar 1911/12: Hartmann Grisar S.J., Luther. 3 Bände,
Erster Band: Luthers Werden. Grundlegung der
Spaltung bis 1530, Freiburg im Breisgau 1911;
Zweiter Band: Auf der Höhe des Lebens, Frei-
burg im Breisgau ^{1/2}1911; Dritter Band: Am
Ende der Bahn - Rückblicke, Freiburg im
Breisgau ^{1/2}1912
- Grisar 1925: Hartmann Grisar S.J., Sonderdruck der Nachträge
zur dritten Auflage des III. Bandes, Freiburg im
Breisgau 1925
- Grossmann 1956: Eberhard Grossmann, Beitrag zur psychologischen
Analyse der Persönlichkeit Dr. Martin Luthers,
in: Monatsschrift für Psychiatrie und Neuro-
logie 132 (1956), 274-290
- Halder 1969: Annemarie Halder, Das Harnsteinleiden Martin
Luthers, Diss. med. München 1969
- Hausrath 1896: Adolf Hausrath, Luthers Bekehrung, in: Neue
Heidelberger Jahrbücher, hrsgg. vom Historisch-
Philosophischen Vereine zu Heidelberg 6 (1896),
163-186
- Hausrath 1905: Adolf Hausrath, Luthers Leben, 2 Bände, Berlin
²1905
- Hegemann 1905: Ottmar Hegemann, Luther im katholischen Urteil.
Eine Wanderung durch vier Jahrhunderte,
München 1905
- Hellpach 1912: Willy Hellpach, Seelenanalyse großer Persönlich-
keiten, in: Psychologische Rundschau (Beilage
zum "Tag", Berlin) vom 18. Jan. 1912
- Heyne 1904: Bernhard Heyne, Über Besessenheitswahn bei
geistigen Erkrankungszuständen, Paderborn 1904
- Heyne 1811: Christian Gottlieb Heyne, Memoria Christophori
Meiners, collegae et sodalis Soc.R.Sc.Gott.
commendata in consessu societatis D.XXIII. Iunii
MDCCCX,
in: Commentationes Societatis Regiae Scientiarum
Gottingensis Recentiores, Bd. 1, Göttingen 1811

- Ireland 1875: William W. Ireland, The Hallucinations of Mahomet and Others, in: Journal of mental science 20 (1875), 561-572
- Iserloh 1958: Erwin Iserloh, Luther-Kritik oder Luther-Polemik? Zu einer neuen Deutung der Entwicklung Luthers zum Reformator, in: Festgabe Joseph Lortz, hrsgg. von Erwin Iserloh und Peter Manns, Baden-Baden 1958, Bd.I: Reformation. Schicksal und Auftrag, 15-42
- Jaspers 1946: Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, Berlin/Heidelberg ⁴1946
- Johnson 1977a: Roger A. Johnson (Hg.), Psychohistory and Religion. The Case of Young Man Luther, Philadelphia 1977
- Johnson 1977b: Roger A. Johnson, Introduction, in: Johnson 1977a, 1-18
- Johnson 1977c: Roger A. Johnson, Psychohistory as Religious Narrative: The Demonic Role of Hans Luther in Erikson's Saga of Human Evolution, in: Johnson 1977a, 127-161
- Jonas 1888: Justus Jonas, De tentationibus et infirmitate D.M. Lutheri non contemnenda historia scripta a D.Ioanne Bugenhagio Pomerano et D.Justo Jona, in: Dr.Johannes Bugenhagens Briefwechsel. Im Auftrage der Gesellschaft für pommersche Geschichte und Alterthumskunde gesammelt und herausgegeben durch O. Vogt, Stettin 1888
- Jung 1921: Carl Gustav Jung, Psychologische Typen, Zürich 1921
- Kaiser 1975: Otto Kaiser, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh ³1975
- Kant 1912: Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: ders., Gesammelte Schriften, hrsgg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, Berlin 1912, 33-42

- Kawerau 1904: Gustav Kawerau, Etwas vom kranken Luther,
in: Deutsch-evangelische Blätter. Zeitschrift
für den gesamten Bereich des deutschen Protes-
tantismus 24, 5 (1904), 303-316
- Keil 1764: Friedrich Siegmund Keil, Des seligen Zeugen Gottes,
D.Martin Luthers merkwürdige Lebens-Umstände bey
seiner medicinalischen Leibesconstitution, Krank-
heiten, geistlichen und leiblichen Anfechtungen
und andern Zufällen, von dem Jahre seiner Geburt
1483 bis an seinen Tod 1546 (...), Leipzig 1764
- von Kerz 1810: Friedrich von Kerz, Ueber den Geist und die
Folgen der Reformation besonders in Hinsicht
der Entwicklung des Europäischen Staaten-Sys-
tems, Deutschland 1810
- Kleineidam 1964: Erich Kleineidam, Universitas Studii
Erfordiensis, Leipzig 1964
- Knudsen 1914: Jacob Knudsen, Angst. Der junge Martin Luther,
übs. von Mathilde Mann, Stuttgart/Berlin²1914
- Köstlin/Kawerau 1903: Julius Köstlin/Gustav Kawerau, Martin
Luther. Sein Leben und seine Schriften,
5. neubearbeitete Auflage, nach des
Verf. Tode fortgesetzt von Gustav
Kawerau, 2 Bände, Berlin⁵1903
- Kötscher 1914: L.M. Kötscher, Kurzfassung einer Rezension von
Eduard Otto Mönkemöller über: Hartmann Grisar,
Luther, in: Jahresbericht über die Leistungen
und Fortschritte auf dem Gebiet der Neurologie
und Psychiatrie 18 (1915): Bericht über das
Jahr 1914, Berlin, 1097f
- Kolde 1883: Theodor Kolde (Hg.), Analecta Lutherana. Briefe
und Aktenstücke zur Geschichte Luthers. Zugleich
ein Supplement zu den bisherigen Sammlungen seines
Briefwechsels, Gotha 1883
- Kolde 1905: Theodor Kolde, Artikel "Matthäus Ratzeberger",
in: Realencyklopädie für protestantische Theologie,
Bd. 16, Leipzig²1905, 471f

- Kretschmer 1958: Ernst Kretschmer, Geniale Menschen, Berlin/Göttingen/Heidelberg ⁵1958
- Kretschmer 1967: Ernst Kretschmer, Körperbau und Charakter. Untersuchungen zum Konstitutionsproblem und zur Lehre von den Temperamenten, hrsgg. von Wolfgang Kretschmer, Berlin/Heidelberg/New York ²⁵1967
- Kroker 1919: Ernst Kroker, Luthers Tischreden als geschichtliche Quelle, in: LuJ 1919, 81-131
- Kubizek 1953: August Kubizek, Adolf Hitler mein Jugendfreund, Graz 1953
- Küchenmeister 1881: Friedrich Küchenmeister, Dr.Martin Luthers Krankengeschichte. Mit erläuternden Bemerkungen aus seinem Leben, Lebensweise, Schicksalen, Kämpfen und Wirken für Aerzte und Laien zusammengestellt, Leipzig 1881
- Lange-Eichbaum 1928: Wilhelm Lange-Eichbaum, Genie - Irrsinn und Ruhm, München 1928
- Lange-Eichbaum 1967: Wilhelm Lange-Eichbaum, Genie - Irrsinn und Ruhm. Genie-Mythus und Pathographie des Genies, umgearbeitet und weitergeführt von Wolfram Kurth, München/Basel ⁶1967
- Langen 1963: Dietrich Langen, Archaische Ekstase und asiatische Meditation mit ihren Beziehungen zum Abendland, Stuttgart 1963 (= Schriftenreihe zur Theorie und Praxis der Psychotherapie, hrsgg. von Eckart Wiesenhütter, Bd. 3)
- Langer 1958: William L. Langer, The Next Assignment, in: The American Historical Review 63 (1958), 283-304
- Lau 1960: Franz Lau, Père Reinoud und Luther. Bemerkungen zu Reinhold Weijenborgs Lutherstudien, in: LuJ 1960, 64-122
- Lau 1966: s. Weijenborg 1966
- Laurent 1900: Emile Laurent, La mort de Luther, in: La chronique médicale, 15.Febr. 1900, 98-103

- Lenz 1795: Karl Gotthold Lenz, Karl Philipp Moritz, in:
Nekrolog auf das Jahr 1793. Enthaltend Nachrichten
von dem Leben merkwürdiger in diesem Jahre ver-
storbener Personen. Gesammelt von Friedrich
Schlichtegroll, 4, 2 (1795), 169-276
- Lindener 1558/1883: Michael Lindener, Katzipori, darinn newe
mugken, seltzame grillen, unerhörte
tauben, visierliche zotten verfaßt und
begriffen seynd, durch einen leyden guten
companen, allen guten schluckern zu
gefallen, zusammengetragen (= Publikation
Nr. 163 des Litterarischen Vereins in
Stuttgart, hrsgg. von Franz Lichtenstein),
Tübingen 1883
- Lohse 1968: Bernhard Lohse (Hg.), Der Durchbruch der reforma-
torischen Erkenntnis bei Luther, Darmstadt 1968
(= Wege der Forschung, Bd. CXXIII)
- Lombroso 1887: Cesare Lombroso, Genie und Irrsinn in ihren
Beziehungen zum Gesetz, zur Kritik und zur
Geschichte. Mit Bewilligung des Verfassers
nach der 4. Auflage des italienischen Original-
textes übs. von A. Courth, Leipzig o.J. (1887)
- Luther: D.Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe,
Weimar 1883ff (= WA)
- Majunke 1889: Paul Majunke, Luthers Lebensende. Eine histo-
rische Untersuchung, Mainz 1889
- Mangan 1927: John Joseph Mangan, Life, Character & Influence
of Desiderius Erasmus of Rotterdam. Derived from
a Study of his Works and Correspondence, 2 Bände,
New York 1927
- Manuel 1971: Frank A. Manuel, The Use and Abuse of Psychology
in History, in: Daedalus. Journal of the American
Academy of Arts and Sciences 100 (1971), 187-213
- Markgraf 1929: Bruno Markgraf, Der junge Luther als Genie.
Beitrag zur Lutherpsychologie, Leipzig 1929

- Maser 1965: Werner Maser, Die Frühgeschichte der NSDAP.
Hitlers Weg bis 1924, Frankfurt/Bonn 1965
- Mathesius 1573: Johann Mathesius, Historien/Von des Ehrwürdigen in Gott seligen theuren Manns Gottes/
D.Martin Luthers/Anfang/Lere/Leben/Standhaft
bekentnuß seines Glaubens/vnd Sterben/Orden-
lich der Jarzal nach/wie sich solches alles
habe zugetragen/Beschrieben, Nürnberg ²1573
- deMause 1977: Lloyd deMause (Hg.), "Hört ihr die Kinder
weinen". Eine psychogenetische Geschichte der
Kindheit, Frankfurt am Main 1977
- deMause 1979: Lloyd deMause, "Psychohistory". Über die Unab-
hängigkeit eines neuen Forschungsgebietes,
in: Kindheit 1 (1979), 51-71
(zuerst als: The Independence of Psychohistory,
in: History of Childhood Quarterly. The Journal
of Psychohistory 3 (1975), 163-183)
- Meiners 1787: Christoph Meiners, Grundriß der Seelenlehre,
Lemgo 1787
- Meissner 1977: William Meissner, Faith and Identity,
in: Johnson 1977a, 97-126
- Meurer 1870: Moritz Meurer, Luther's Leben aus den Quellen
erzählt, Leipzig ³1870
- Minkowski 1938: Eugène Minkowski, A la recherche de la norme
en psychopathologie, in: Evolution psychia-
trique 1938
- Möbius 1905: Paul Julius Möbius, Miscelle. Ein Grundproblem
aus Luther's Seelenleben; von Prof.H. Grisar
(Sond.-Abdr. a. d. Köln. Volkszeitung Oct.1905),
in: Schmidt's Jahrbücher der in- und ausländischen
gesamten Medicin, hrsgg. von P.J. Möbius und
H. Dippe, 238, 12 (1905), 264
- Möbius 1907: Paul Julius Möbius, Ueber Scheffels Krankheit.
Mit einem Anhang: Kritische Bemerkungen über
Pathographie, Halle a.d.S. 1907

- Moritz 1783/93: Karl Philipp Moritz (Hg.), ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ.
Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein
Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte.
Hrsgg. von Karl Philipp Moritz, Karl Fried-
rich Pockels und Salomon Maimon, 10 Bände,
Berlin 1783-1793
- Moritz 1976: Karl Philipp Moritz, Werke in zwei Bänden,
Berlin(-DDR)/Weimar 1976
- Neumann 1978: Robert Neumann, Mit fremden Federn I,
Reinbek bei Hamburg 1978
- Oberman 1967: Heiko A. Oberman, Wir sein pettler. Hoc est
verum. Bund und Gnade in der Theologie des
Mittelalters und der Reformation, in: Z K G
78 (1967), 232-252
- Oberman 1968: Heiko A. Oberman, "Iustitia Christi" und "Ius-
titia Dei". Luther und die scholastischen
Lehren von der Rechtfertigung, übs. von Heiko
Jürgens, in: Lohse 1968, 413-444
(zuerst als: "Iustitia Christi" and "Iustitia
Dei". Luther and the Scholastic Doctrines of
Justification, in: The Harvard Theological
Review 59 (1966), 1-26)
- Oesterreich 1927: Oesterreich, Parapsychisches bei Luther?
in: Zeitschrift für Parapsychologie
54 (1927), 56f
- Oldecop 1891: Johannes Oldecop, Chronik, (= Publikation Nr.190
des Litterarischen Vereins in Stuttgart, hrsgg.
von Karl Enling), Tübingen 1891
- Pfister 1944: Oscar Pfister, Das Christentum und die Angst,
Zürich 1944
- Planck 1781ff: Gottlieb Jacob Planck, Geschichte der Ent-
stehung, der Veränderungen und der Bildung
unseres protestantischen Lehrbegriffs vom
Anfang der Reformation bis zu der Einführung
der Konkordienformel, 6 Bände, Leipzig
1781-1800

- von Prantl 1885: Karl von Prantl, Artikel "Christoph Meiners",
in: Allgemeine Deutsche Biographie (=ADB),
Bd. 21, Berlin ²1970, 224-226 (photomecha-
nischer Nachdruck der 1. Auflage München 1885)
- Prechtl 1818a: Maximilian Prechtl, Seitenstück zur Weisheit
Dr. Martin Luthers, Dritte Auflage, mit einer
neuen Vorerinnerung, Sulzbach ³1818
- Prechtl 1818b: Maximilian Prechtl, Abgedrungene Antwort auf
das zweyte Sendschreiben Dr. Martin Luthers
an den neuesten Herausgeber seiner Streit-
schrift: das Papstthum zu Rom vom Teufel
gestiftet, Sulzbach 1818
- Preger 1888: Wilhelm Preger (Hg.), Tischreden Luthers aus den
Jahren 1531 und 1532 nach den Aufzeichnungen von
Johann Schlaginhaufen aus einer Münchener Hand-
schrift, Leipzig 1888
- Pruyser 1977: Paul W. Pruyser, From Freud to Erikson: Develop-
ments in Psychology of Religion,
in: Johnson 1977a, 88-96
(zuerst als: Erikson's 'Young Man Luther'.
A New Chapter in the Psychology of Religion,
in: The Journal for the Scientific Study of
Religion 2, 2 (1963), 238-242)
- Pütter 1788: Johann Stephan Pütter, Versuch einer academischen
Gelehrten-Geschichte von der Georg-Augustus-
Universität in Göttingen, Zweyter Theyl von
1765 bis 1788, Göttingen 1788
- Ratzeberger 1850: Die handschriftliche Geschichte Ratzeberger's
über Luther und seine Zeit mit literarischen
und historischen Anmerkungen zum ersten
Male herausgegeben von D. Chr. Gotth. Neu-
decker, Jena 1850
- Regnard 1898/99: Albert Regnard, Génie et folie. Réfutation
d'un paradoxe, in: Annales médico-psycholo-
giques. Journal de l'aliénation mentale et
de la médecine légale des aliénés 8 (1898/99),
in Forts.

- Reiter 1937/41: Paul Johann Reiter, Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose sowie die Bedeutung dieser Faktoren für seine Entwicklung und Lehre. Eine historisch-psychiatrische Studie. Zwei Bände; Band I: Die Umwelt, Kopenhagen 1937; Band II: Luthers Persönlichkeit, Seelenleben und Krankheiten, Kopenhagen 1941
- Reiter 1973 (hinterlassen): Paul Johann Reiter, Martin Luther. The story of the development of his personality and religious leadership. A psychiatric study. I-II., Mskr. der Handschriftenabteilung der Kgl. Bibliothek Kopenhagen Sign. Utilg. 580 III.1, (Mikrofilmkopie)
- Rektor 1958: Rektor der Medizinischen Akademie Erfurt (Hg.), Beiträge zur Geschichte der Universität Erfurt (1392-1816), Heft 4, Erfurt 1958
- Rivari 1914: Enrico Rivari, La Mente e il Carattere di Lutero. Considerazioni psicologiche, Bologna 1914
- Robertson 1796: William Robertson, History of the Reign of the Emperor Charles V., 3 Bände, London ⁸1796
- Schatzman 1974: Morton Schatzman, Die Angst vor dem Vater. Langzeitwirkungen einer Erziehungsmethode. Eine Analyse am Fall Schreber, Reinbek bei Hamburg 1978
- Scheel 1917: Otto Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation. Zwei Bände; Erster Band: Auf der Schule und Universität, Tübingen ²1917; Zweiter Band: Im Kloster, Tübingen ^{1/2}1917
- Scheel 1929: Otto Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung, Tübingen ²1929
- Scheel 1930: Otto Scheel, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, Bd. 2, Tübingen ^{3/4}1930

- Schlichtegroll 1798: Friedrich Schlichtegroll (Hg.), Supplement-Band des Nekrologs für die Jahre 1790, 91, 92 und 93, rückständige Biographien, Zusätze und Register enthaltend, Gotha 1798
- Schön 1874: Bruno Schön, Dr. Martin Luther auf dem Standpunkte der Psychiatrie beurtheilt, Wien 1874
- Schreber 1973: Daniel Paul Schreber, Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, hrsgg. und eingeleitet von Samuel M. Weber, Frankfurt/Berlin/Wien 1973
- Schüttler 1974: Günter Schüttler, Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus. Gespräche mit Zen-Meistern und psychopathologische Analyse, Freiburg/München 1974
- Schweitzer 1913: Albert Schweitzer, Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik, Tübingen 1913
- Seeberg 1907: A. Seeberg, Der kranke Luther, in: Konservative Mantsschrift 1907, 641-653
- Seidemann 1872: Johann Karl Seidemann (Hg.), M. Anton Lauterbachs (...) Tagebuch auf das Jahr 1538, die Hauptquelle der Tischreden Luthers. Aus der Handschrift hrsgg., Dresden 1872
- Smith 1911: Preserved Smith, The Life and Letters of Martin Luther, London/New York 1911
- Smith 1913: Preserved Smith, Luther's Early Development in the Light of Psycho-Analysis, in: American Journal of Psychology 24 (1913), 360-377
- Sorel 1887: A. Sorel, Luther et la maladie de Ménière, in: Archives de Neurologie 14 (1887), 317f
- Spehr 1880 : Spehr, Artikel "Heinrich der jüngere, Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel", in: Allgemeine Deutsche Biographie (=ADB), Bd. 11, Berlin ²1969, 495-500 (photomechanischer Nachdruck der 1. Auflage München 1880)

- Spitz 1977: Lewis W. Spitz, Psychohistory and History: The Case of Young Man Luther, in: Johnson 1977a, 57-87
(zuerst in: Soundings. An Interdisciplinary Journal 56, 2 (1973), 182-209)
- Sprißler 1837: Joseph Sprißler, Rezension von Gustav Pfizers Lutherbiographie (Stuttgart 1836), in: Freimüthige Blätter über Theologie und Kirchenthum N.F. 9 (1837), 92-140
- Theodorus (Pseudonym) 1817: Rezension von: Maximilian Prechtel, Seitenstück zur Weisheit Dr. Martin Luthers, in: Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung 1817, 110f
- Unzer 1746: Johann August Unzer, Gedanken vom Schläfe und denen Träumen, nebst einem Schreiben an N.N., daß man ohne Kopf empfinden könne, Halle 1746
- Valjavec 1961: Fritz Valjavec, Geschichte der abendländischen Aufklärung, Wien/München 1961
- Vierordt 1896: Hermann Vierordt, Medizinisches aus der Geschichte, Tübingen ²1896
- Villers 1804: Charles de Villers, Essai sur l'esprit et l'influence de la réformation de Luther, Paris ²1804
- Villers 1808: Charles de Villers, Coup-d'oeil sur les universités et le mode d'instruction publique de l'Allemagne protestante; en particulier du Royaume de Westphalie, Kassel 1808
- Wehler 1874: Hans-Ulrich Wehler (Hg.), Geschichte und Psychoanalyse, Frankfurt/Berlin/Wien 1974
- Weijenborg 1956: Reinhold Weijenborg OFM, Miraculum a Martino Luthero confictum explicatne eius reformatio-nem? in: Antonianum 31 (1956), 247-300
- Weijenborg 1958: Reinhold Weijenborg OFM, Un caso tipico di esegesi esistenzialista presso Lutero, in: Il protestantesimo ieri e oggi, hrsgg. von Antonio Piolanti, Rom 1958, 66-84

- Weijenborg 1966: Briefwechsel zwischen P.Dr.Reinhold Weijenborg OFM und dem Herausgeber des Lutherjahrbuches, in: LuJ 1966, 118-121
- Weiß 1906: Albert Maria Weiß OP, Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende. Denifles Untersuchungen kritisch nachgeprüft, Mainz 1906
(= Zweiter Ergänzungsband zu Denifle 1904)
- Weiß 1909: (Heinrich Denifle/)Albert Maria Weiß OP, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Bd.2, Mainz 1909
- Werner 1957: Martin Werner, Psychologisches zum Klostererlebnis Martin Luthers, in: ders., Glaube und Aberglaube (Teilsammlung), Bern/Stuttgart 1957, 32-49
(zuerst in: Schweizerische Zeitschrift für Psychologie 7 (1948), 1-18)
- Wolff 1732: Christian Wolff, Psychologia empirica, Marburg 1732
- Wolff 1734: Christian Wolff, Psychologia rationalis, Marburg 1734
- Wolff 1974: Georg Wolff, Meditation: Donnerndes Schweigen, in: Der Spiegel 28, 25 (1974), 110-112
- Woltmann 1904/05: Ludwig Woltmann, Der physische Typus Martin Luthers, in: Politisch-Anthropologische Revue. Monatsschrift für das soziale und geistige Leben der Völker, 3 (1904/05), 683-686
- Zumkeller 1966: Adolar Zumkeller, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mittelalterlichen Bibliotheken, Würzburg 1966
(= Cassiciacum Bd. 20)

Am 22. März 1954 wurde ich als Sohn des Steinmetzmeisters Josef Becke und seiner Ehefrau Elfriede, geb. Graulich, in Gießen geboren. Nach dem Besuch der Grundschule in Burg-Gemünden (Vogelsbergkreis) wechselte ich auf das Albert-Schweitzer-Gymnasium in Alsfeld über, wo ich im Juni 1972 das Abitur ablegte.

Im Wintersemester 1972/73 nahm ich das Studium der evangelischen Theologie an der Philipps-Universität in Marburg auf. Zu meinen akademischen Lehrern zählten dort u.a. Ernst Würthwein, Winfried Zeller, Ernst Benz und Stephan H. Pfürtner. Ich belegte außerdem Veranstaltungen in den Fachbereichen Pädagogik (Wolfgang Klafki), Altorientalistik (Heinrich Otten) und Literaturwissenschaft (Heinz Schlaffer). Das Erste Theologische Examen legte ich im Dezember 1977 bei der EKH in Darmstadt ab. Danach widmete ich mit einem Stipendium der Hessischen Lutherstiftung der vorliegenden Arbeit. Seit dem 1. Januar 1981 bin ich als Vikar in Butzbach tätig.

Butzbach, 6.5.82

Ulrich Becke

